BEITRÄGE ZUR KLASSISCHEN PHILOLOGIE
Herausgegeben von Reinhold Merkelbach
Heft 9

Über einige abstrakte Begriffe des frühen Griechischen

JOACHIM GRUBER

Verlag Anton Hain · Meisenheim am Glan

1963 № 51 Erlangen

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41536502_0081

Gruber/ Über einige abstrakte Begriffe des frühen Griechischen

BEITRÄGE ZUR KLASSISCHEN PHILOLOGIE

Herausgegeben von Reinhold Merkelbach

Heft 9

Über einige abstrakte Begriffe des frühen Griechischen

von

JOACHIM GRUBER

1963

Verlag Anton Hain · Meisenheim am Glan

D 29

© 1963 Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan
Herstellung: Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan
Printed in Germany

Meinen Eltern in Dankbarkeit

Vorwort

Diese Untersuchung hat im SS. 1961 der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation vorgelegen. Prof. Dr. Reinhold Merkelbach hat mich zu dieser Arbeit angeregt. Prof. Dr. Otto Seel und Prof. Dr. Karl Hoffmann sowie Dr. Klaus Strunk haben sie durch wertvolle Anregungen und Hinweise gefördert. Ihnen allen möchte ich an dieser Stelle für das danken, was sie mir weit über die Grenzen des Fachstudiums hinaus gegeben haben. Der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg danke ich für einen namhaften Druckkostenzuschuß.

I. G.

Einleitung 13

Phobos 15

I. φόβος und davon abgeleitete Wörter im alten Epos 15

1. Die Gottheit Phobos. 15

2. Götter und Helden bewirken φόβος. 16

a) Die Götter 16

b) Die Menschen. 18

3. Die Wirkung des Phobos auf die Feinde 19

a) Als Flucht 19

b) Als Furcht 22

4. Wörter ähnlicher Bedeutung. 25

a) δέος, δείδω, Δεῖμος, δεῖμα. 26

b) ταρβέω 28

c) φύζα. 29

d) φυγή, φεύγω. 30

Exkurs. 30

1. ὄσσα. 31

2. λύσσα 31

II. φόβος in späterer Zeit 32

1. Die Gottheit Phobos. 32

2. Die Götter bewirken φόβος 36

3. Die Helden bewirken φόβος. 36

4. φόβος "Flucht". 37

5. φόβος "Furcht". 37

Zusammenfassung. 38

Eris 40

I. ἔρις und davon abgeleitete Wörter bei Homer. 40

1. Die Gottheit Eris. 40

2. Die Götter schicken ἔρις 41

3. ἔρις als "Kampfeswille" 42
a) im Krieg. 42
b) im Wettkampf. 43
c) bei anderen Anlässen 43
4. ἔρις als "Kampf und Streit" 44
a) im Krieg. 44
b) im Wettkampf. 45
c) bei anderen Anlässen 45
5. Die von ἔρις abgeleiteten Substantive und Verben 46
6. Die mit ἔρις verbundenen Substantive und Verben. 47
a) Die Göttin Eris und andere Kriegsdämonen 47
b) Die Auswirkungen der Eris. 48
c) Die mit ἔρις verbundenen Verben 50
II. ἔρις bei Hesiod 52
III. ἔρις in späterer Zeit 53
1. Die Göttin Eris 53
2. ἔρις als "Kampf" 54
3. ἔρις als "Streitsucht", "Zwist", "Zank" 55
Zusammenfassung. 55

Ate 56
I. ἄτη bei Homer. 56
1. Der Ursprung der ἄτη liegt bei den Göttern – Die Gottheit Ate 56
2. Erscheinungsweisen der ἄτη im menschlichen Bereich . . . 57
a) Verwirrung der Sinne. 57
b) ἄτη als "Fehlhandeln" auf Grund der "Verblendung". . . 59
c) ἄτη als "Schaden". 60
d) ἄτη in seiner ganzen komplexen Bedeutung 60
II. ἄτη nach Homer. 61
1. Die homerischen Hymnen. 61
2. Hesiod. 62
3. ἄτα in den dorischen Inschriften – Der Spruch Chilons . . . 62

4. ἄτη in späterer Zeit 63
Zusammenfassung 64

Nemesis 65
I. νέμεσις bei Homer 66
1. νέμεσις unter den Menschen 66
2. νέμεσις zwischen Göttern und Menschen 67
3. νέμεσις unter den Göttern 68
II. νέμεσις nach Homer 69
1. Hesiod 69
2. Herodot 69
III. Die Gottheit Nemesis 70
1. Literarische Belege 70
2. Die Nemesis von Rhamnus und Smyrna 71
Zusammenfassung 71

Kydos 73
I. κῦδος bei Homer 74
1. Die Götter 74
2. Die Heerkönige 75
3. Die Helden 76
a) κῦδος in seiner umfassenden Bedeutung 76
b) κῦδος als Voraussetzung für den Erfolg 78
c) κῦδος als "Erfolg" 79
d) κῦδος als "Ansehen, Ruhm" 82
4. Gegenstände 83
II. κῦδος nach Homer 83
1. Die homerischen Hymnen 83
2. Hesiod 84
3. Die Lyriker 85
Zusammenfassung 85
Schlußbemerkung 87

Einleitung

Wir verstehen homerische Dichtung ohne besondere Schwierigkeit, solange es sich um allgemein-menschliche Themen handelt: Freude, Kampf und Leid der homerischen Helden sprechen unmittelbar zu uns. Wir begegnen aber sogleich ernst zu nehmenden Schwierigkeiten, wenn wir die Anschauungen frühgriechischer Menschen mit unseren Denkweisen nachvollziehen wollen, d.h. wenn wir einen einzelnen Satz, ein einzelnes Wort frühgriechischer Sprache genau interpretieren[1] Daß zwischen jener und unserer Vorstellungswelt Unterschiede bestehen, über die man nicht leicht hinwegsehen kann, haben insbesondere die Arbeiten von Bruno Snell gezeigt[2].

Wir gehen bei vorliegender Untersuchung von der einfachen Beobachtung aus, daß sich bei Homer Substantive finden, für die wir im Deutschen eine ganze Reihe verschiedener Substantive aufwenden müssen, um sie einigermaßen treffend zu übersetzen. Nehmen wir das Wort φόβος: Es kann bei Homer bedeuten 1. eine Gottheit, 2. Flucht, 3. Furcht; oder ἄτη: Je nach dem Zusammenhang übersetzen wir „Verblendung", „falsches Handeln", „Schaden"; in den Gesetzen von Gortyn bedeutet ἄτη „Buße" Eine genaue Interpretation der Stellen zeigt, daß hier ein ganzer Handlungsablauf mit einem Wort bezeichnet wird. Dies soll unten ausführlich dargestellt werden.

Die vorliegende Arbeit will an den Wörtern φόβος, ἔρις, ἄτη, νέμεσις und κῦδος zeigen, wie breit ein Wortfeld sein kann. Die Folge der Bedeutungen kann dabei „linear" verlaufen; wir gewinnen eine Entwicklungsreihe, die in kausaler Verknüpfung verschiedener Phasen vom ersten Anstoß bis zum letzten konsequenten Ergebnis besteht und dabei durch ein einziges Wort bezeichnet wird. Zum Beispiel: Die Gottheit Ate (oder eine andere Gottheit) bewirkt beim Menschen Verblendung, der Mensch handelt falsch und erleidet Schaden. Sowohl jede einzelne dieser Phasen einer Entwicklung als auch alle zusammen bezeichnet Homer als ἄτη. Dabei wird noch zu beachten sein, daß die Begriffe φόβος, ἄτη, ἔρις, außerdem noch νέμεσις außerhalb Homer, „personifiziert" erscheinen.

---

1) Diese Frage nach „Distanz und Nähe des altgriechischen Menschen" (Otto Seel, Variante und Konvergenz in der Odyssee, Studi in onore di Ugo Enrico Paoli, Firenze 1955, 644; vgl. auch O. Seel, Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffes im altgriechischen Denken, Festschrift Franz Dornseiff, Leipzig 1953, 291-319) hat zuletzt eingehend erörtert Walter Burkert, Zum altgriechischen Mitleidsbegriff, Diss. Erlangen 1955, 10ff.

2) Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie, Philologische Untersuchungen 29, Berlin 1924. Die Auffassung des Menschen bei Homer - Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Die Entwicklung vom mythischen zum logischen Denken - Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen – in: Die Entdeckung des Geistes[3], Hamburg 1955.

Diese – „ursprünglich (mythische) Namen" – wurden als „Vorformen des Abstraktums" angesehen (Snell 303).

Bei κῦδος werden wir einen „zyklischen" Handlungsablauf finden: κῦδος als „innere Voraussetzung für den Erfolg" wirkt sich konkret aus als „Erfolg". Der Widerhall des Erfolges bei der Umwelt ist der „Ruhm". Dieser Ruhm stärkt wiederum das „Selbstgefühl" des Helden und macht ihn zu neuen Taten fähig.

Aber nicht nur von unserer Art zu denken unterscheidet sich diese frühgriechische, sondern auch vom logischen Denken der späteren griechischen Sprache. Daher werden wir auch zu zeigen versuchen, wie diese komplexen Begriffe in der Folgezeit in ihrer Bedeutung verengt wurden. Die Bedeutungsverengung ist Ausdruck des Strebens nach logischer Differenzierung: die Sprache wandelt sich mit der Denkweise. Der Weg führt über die Lyrik zu den Tragikern; jedoch soll nur an besonders eindrucksvollen Stellen die Bedeutungsentwicklung dargelegt werden. Wo von Homer zu Hesiod kein Bedeutungswandel vorliegt, werden diese Dichtungen unter dem Begriff „altes Epos" zusammengefaßt; ebenso werden dazu die epischen Fragmente gerechnet[1].

An verschiedenen Stellen ist es notwendig, auch die Synonyma zu berücksichtigen sowie auf die Verbindungen mit bestimmten Verben hinzuweisen. Vollständigkeit wird dabei nicht angestrebt.

Manche Erscheinung, insbesondere im Verhältnis Götter - Menschen, wird an dem Begriff φόβος exemplarisch aufgezeigt. Das dort Gesagte gilt mutatis mutandis auch für die anderen untersuchten Begriffe, ohne daß je an den einzelnen Stellen darauf besonders hingewiesen wird.

1) Nach dem Vorgang des Hamburger „Lexikon des frühgriechischen Epos" (LfgrE), Göttingen 1955ff.

PHOBOS

Etymologie: Auszugehen ist von dem alten Medium φέβομαι zur Wurzel *bheg^{u}- , davonlaufen“[1]. Als Verbalabstraktum und zwar als Kollektivum gehört dazu*φοβά = äol. φόβη<*bhog^{u}eə$_2$,Mähne, Haar“[2]. Das Wort findet sich zuerst bei Sappho frg. 81 LP. = 80 D. Mit φόβη ist das vieldeutige Wort φόβος verwandt, dem die folgende Untersuchung gelten soll[3]. φοβέω ist ein aktives Kausativum zu dem alten Medium φέβομαι. Dieses Kausativ mit dem Suffix -ejo ist einer der wenigen Reste alter idg. Kausative im Griechischen[4].

I. φόβος und davon abgeleitete Wörter im alten Epos

1. Die Gottheit Phobos

Bei dem Begriff φόβος läßt sich deutlich eine Trennung in eine aktive und in eine passive Komponente durchführen. Die aktive Komponente wird am eindrucksvollsten durch die Gottheit Phobos dargestellt.

Im alten Epos finden sich folgende Belege für eine Gottheit Phobos: N 295 ff. zieht das Kriegerpaar Idomeneus und Meriones in den Kampf wie Ares mit seinem Sohn Phobos, ὅς τ' ἐφόβησε ταλάφρονά περ πολεμιστήν (N 300). Die dem Gott eigene Tätigkeit ist also φοβεῖν, „scheuchen“, er selbst ist der „Scheucher“.

Δ 440 treibt Phobos zusammen mit Ares, Athene, Deimos und Eris die Troer und Griechen zum Kampf. Die Verbindung Deimos und Phobos findet sich auch O 119, wo ihnen Ares befiehlt, die Rosse anzuspannen. Phobos ist bei Hesiod th. 933f. Sohn des Ares und der Aphrodite, sein Bruder ist Deimos.

---

1) Julius Pokorny, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch^2, Bern 1948ff. 116 stellt u.a. dazu lit. bégti „laufen, fliehen“ und russ. begú „laufen“.

2) Die flatternde Mähne und das laufende Pferd gehören für den visuell Empfindenden zusammen.

3) Nach Paul Thieme, Festgabe für Hermann Lommel, Wiesbaden 1960, 145 verhält sich φόβος zu *φοβά, wie der Einzelbegriff zum (kollektiven) Allgemeinbegriff“ (*φοβά „fliehende Bewegung“). Er nimmt an, φόβος sei ein „verlebendigtes Abstraktum, aber nicht ein Nomen agentis ... Die Abstraktion ... wird als Einzelfall verlebendigt (φόβος), dann handelnd gedacht (ἐνέπεσε, εἰσῆλθε) und schließlich als persönlicher Gott (Φόβος) vorgestellt“. – Altere Forscher haben etwas andere Meinungen vertreten. Usener 375 stellte fest: „Der ersten Schöpfung des Wortes muß die Vorstellung eines lebendigen persönlichen Wesens innegewohnt haben, des „Scheuchers“ oder „Fluchterregers“. Paul Kretschmer, Glotta 13, 1924, 106 faßte entsprechend φόβος als Nomen agentis. Kapp bei Snell 303 Anm. 1 erschloß aus dem Zusammenhang mit φόβη für φόβος eine Grundbedeutung „Haarsträuber“ (= der die Haare zu Berge stehen läßt). Soweit ich sehe, wird diese Bedeutung aber bei Homer von der Sippe φρίξ, φρίττω vertreten.

4) Schwyzer I 717f.

E 739 wird erwähnt, daß Phobos auf der Agis dargestellt ist und Λ 37 auf dem Schild des Agamemnon wiederum zusammen mit Deimos. Es sind dies die ersten Nachrichten von einer bildlichen Darstellung als Apotropaion[1]. Eine Nachahmung dieser Beschreibung scheint die Darstellung des Phobos auf dem Schild des Herakles zu sein. Daß diese Darstellung des Phobos auf dem Schild als Apotropaion diente, geht aus Ps.-Hes. Sc. 145 hervor

ἔμπαλιν ὄσσοισιν πυρὶ λαμπομένοισι δεδορκώς.

Sc. 195 steht Phobos zusammen mit Deimos neben dem Wagen des Ares; sie sind also wohl als seine Wagenlenker gedacht nach O 119, wie es dann Sc. 463f. ausgeführt wird. Phobos wird an den angeführten Hesiodstellen wie bei Homer dargestellt.

Für das Wesen der Gottheit Phobos ergibt sich auf Grund dieser Stellen folgendes:

1. Genealogisch wird Phobos als Sohn des Ares angesehen. Das stützt die Vermutung, daß dieses Wort der Kriegssphäre entstammt[2]. Β 767 heißt es von den Rossen des Eumelos φόβον Ἄρηος φορεούσας. Die formelhafte Verbindung mit Ares ist geblieben, während die Vorstellung eines persönlich auftretenden Phobos geschwunden ist.

2. Die dem Phobos eigene Tätigkeit ist φοβεῖν. Wie sich das auf die Krieger auswirkt, wird unten zu zeigen sein.

3. Die Darstellung auf Schilden dient als Apotropaion. Dabei spielt der schreckliche Blick eine besondere Rolle.

Im Ganzen bleibt aber das Wesen des Dämons Phobos undeutlich.

2. Götter und Helden bewirken φόβος

a) Die Götter

Wie wir gesehen haben, tritt Phobos als selbständige Gottheit auf. Daneben gibt es eine Reihe von Stellen, an denen φοβεῖν „Das Scheu-

---

1) Diese Beschreibung des Schildes verwendete der Künstler der Kypseloslade (um 600). Die Beschreibung dieser Lade bei Paus. 5, 19, 1. Vermutlich liegt bei der Darstellung von Apotropaia auf Schilden kleinasiatischer Einfluß vor: Nach Hdt. 1, 171, 4 machten die Karer zuerst ἐπὶ τὰς ἀσπίδας τὰ σημήια, welche sich als Apotropaia erklären lassen. Vgl. auch Strabon 14, 27 p. 661. Kleinasiatischen Einfluß nimmt schon an A. Furtwängler bei Roscher I 1705 s.v. Gorgoneion. Später heißen die tragischen Masken der Furien φόβητρα, sie sind also Schreckbilder wie die Darstellungen des Phobos auf Schilden. Vg. A.P. 11, 189 (Lukillios), wo Τισιφόνης τὰ φόβητρα als θεῶν σκευή eines Schauspielers bezeichnet wird. Auch Aisch. Sept. 385f. erregt ein Schild φόβος.

2) Dazu Trümpy 222: „Das Verwendungsgebiet des Stammes φεβ-/φοβ- ist auf jeden Fall viel enger als bei φεύγειν. Es ist beschränkt auf Kämpfe unter Kriegern und unter Tieren"

chen" als Wirken eines der olympischen Götter dargestellt wird. Von Zeus heißt es P 177 = Π 689

ὅς τε καὶ ἄλκιμον ἄνδρα φοβεῖ καὶ ἀφείλετο νίκην.

Zu beachten ist der Relativsatz, der wie N 300 das Prädikat der Gottheit ausdrückt, wie es in der Hymnenliteratur üblich ist[1]. Die N 300 auf Phobos bezogene Prädikation ist also mit etwas anderen Worten auf Zeus übertragen. Dabei ist N 300 sicher die primäre Formulierung, denn ὅς τε.. ist typisch für den Dämon Phobos, nicht aber für Zeus. Außerdem wird Zeus die Fähigkeit des φοβεῖν noch zugeschrieben Λ 406 und Ο 91, mit Hilfe der Ägis Ο 310 und P 596.

Von Hera heißt es Ο 14f. σὸς δόλος ... ἐφόβησε δὲ λαούς. Apollon soll Ο 229f. mit Hilfe der Agis die Krieger φοβέειν. Allen Göttern wird diese Fähigkeit zugeschrieben Φ 266f. Hierher gehören dann auch die Umschreibungen für φοβεῖν: ἦκε φόβον von Apollon Ο 327, φόβον ἔμβαλε von Apollon P 118 und ἐν φόβον ὦρσε von Zeus Λ 544 und Ξ 522 gesagt. Auf diese Umschreibungen werden wir unten S. 23 f. eingehen. Hier sei noch die Frage gestellt: Wie erscheint der Gott, um φόβος zu bewirken?

P 593ff. bewirkt Zeus φόβος mit Hilfe der Ägis

καὶ τότ' ἄρα Κρονίδης ἕλετ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
μαρμαρέην, Ἴδην δὲ κατὰ νεφέεσσι κάλυψεν,
ἀστράψας δὲ μάλα μεγάλ' ἔκτυπε, τὴν δὲ τίναξε,
νίκην δὲ Τρώεσσι δίδου, ἐφόβησε δ' Ἀχαιούς.

Er erscheint also in einer gewaltigen Epiphanie; durch Blitz, Donner und Schwingen der Ägis bewirkt er φόβος bei den Achäern.

Ο 230 soll Apollon die Ägis nehmen

τῇ μάλ' ἐπισσείων φοβέειν ἥρωας Ἀχαιούς.

Das tut er dann auch Ο 306ff. Zusammen mit Hektor geht er gegen die Griechen vor und erregt ihnen φόβος

Ο 320ff. αὐτὰρ ἐπεὶ κατ' ἐνῶπα ἰδὼν Δαναῶν ταχυπώλων
σεῖσ', ἐπὶ δ' αὐτὸς ἄυσε μάλα μέγα, τοῖσι δὲ θυμὸν
ἐν στήθεσσιν ἔθελξε, λάθοντο δὲ θούριδος ἀλκῆς.

Nach einem Vergleich fährt der Dichter fort

Ο 326f. ὣς ἐφόβηθεν Ἀχαιοὶ ἀνάλκιδες· ἐν γὰρ Ἀπόλλων
ἦκε φόβον.

Ο 321 zeigt wie schon P 595, daß zur optischen Erscheinung, die im Schütteln der Agis und im Blitz besteht, der akustische Eindruck hinzukommt: Donner und mächtiges Rufen Apollons. Es ist wichtig festzuhalten, daß das Phänomen φόβος von außen her an den Menschen herantritt.

1) Vgl. A 37, dazu H. Meyer, Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung, Diss. Köln 1933, 4, 7, 9f. Außerdem Hom. Hymn. 3, 2; 6; 10. 5, 2. 9, 3. 10, 1.11, 2. 12, 1; 4. 14, 3 u.a. sowie Eduard Norden, Agnostos Theos, Leipzig – Berlin 1913, 201ff.

Zu dieser Verbindung des Dämonischen mit den olympischen Göttern wäre zu sagen: Das Phänomen φόβος hat für den Krieger, der es in der Schlacht erlebt, etwas Dämonisches an sich, sodaß es als Kriegsdämon gedacht werden kann. Der Dichter stellt aber das dämonische Phänomen φόβος in den höheren Zusammenhang des sinnvollen Wirkens und Waltens der olympischen Götter.

b) Die Menschen

In entscheidenden Augenblicken werden die Helden von den Göttern unterstützt. Dabei geht die Macht und Fähigkeit des Gottes auf den Helden über. O 306ff. finden wir Apollon neben Hektor

ἦρχε δ' ἄρ' Ἕκτωρ
μακρὰ βιβάς· πρόσθεν δὲ κί' αὐτοῦ Φοῖβος Ἀπόλλων.

Es handelt sich dabei um die oben dargelegte Epiphanie Apollons. Zwar heißt es dann am Ende dieses Abschnittes, daß Apollon die Achäer scheuchte; daß aber Apollon nicht allein stand, geht aus O 306f. hervor. Also stehen hier Gott und Held nebeneinander, doch liegt die Fähigkeit des φοβεῖν noch ganz beim Gott.

O 636f. haben Hektor und Zeus die gleiche Fähigkeit, es heißt da

ὣς τότ' Ἀχαιοὶ
θεσπεσίως ἐφόβηθεν ὑφ' Ἕκτορι καὶ Διὶ πατρί.

Der Held wird in solchen Augenblicken in den Augen seiner Feinde zur Verkörperung dieser göttlichen Macht. So hatte es O 605f. von ihm geheißen

μαίνετο δ' ὡς ὅτ' Ἄρης ἐγχέσπαλος ἢ ὀλοὸν πῦρ
οὔρεσι μαίνηται...

und die Begründung dafür wird O 610f. gegeben: Zeus half Hektor. Υ 86ff. erzählt Aineias, wie ihm Achilleus schon einmal φόβος erregte: Υ 90... ἀλλ' ἤδη με καὶ ἄλλοτε δουρὶ φόβησε. Es scheint hier, als ob Achilleus allein diese Fähigkeit hätte. Im Verlauf der Erzählung heißt es aber dann

Υ 94ff. ἦ κ' ἐδάμην ὑπὸ χερσὶν Ἀχιλλῆος καὶ Ἀθήνης,
ἥ οἱ πρόσθεν ἰοῦσα τίθει φάος ἠδ' ἐκέλευεν.
ἔγχει χαλκείῳ Λέλεγας καὶ Τρῶας ἐναίρειν.

Dieses Auftreten der Göttin zusammen mit Achilleus erinnert stark an die Szene O 306ff., wo Apollon vor Hektor einhergeht.

Χ 132 wird nur die Ähnlichkeit des Helden mit dem Gott erwähnt: Achilleus stürmt heran ἶσος Ἐνυαλίῳ und die Wirkung auf Hektor ist βῆ δὲ φοβηθείς Χ 137.

So läßt sich zeigen, daß im Nebeneinander von Gott und Helden die Fähigkeit des φοβεῖν bei Helden verschieden stark gedacht wird:

Der Gott „scheucht" allein – Gott und Held treten zusammen in der Schlacht auf, die Fähigkeit des φοβεῖν wird aber nur dem Gotte zugeschrieben – Gott und Held haben gleiche Macht und Fähigkeit – der Held hat allein die Fähigkeit des φοβεῖν, wird aber dadurch dem Gotte ähnlich.

Aber auch ohne daß ausdrücklich eine Beziehung zu einer Gottheit erwähnt wird, kann der Held diese Fähigkeit haben. So hat sie Hektor P 505, Achilleus X 11, Idomeneus N 362 und Patroklos Π 291. Der Phobos kann sogar im Namen eines Kriegers auftreten: Deiphobos[1]. Dieser Krieger ist, wenn er im Kampf erscheint, für seine Feinde die Verkörperung des Phobos, was durch seinen Namen noch ausdrücklich hervorgehoben wird.

Außerdem wird μήστωρ φόβοιο zum stehenden Beiwort der Helden E 272, Z 97 = Z 278, Θ 108, Μ 39, Ψ 16. Um die Bedeutung von μήστωρ φόβοιο zu fassen, gehen wir von P 339 aus, wo Zeus als ὕπατος μήστωρ μάχης bezeichnet wird. Er ist als der „Schlachtenlenker" gedacht, der für die Krieger in der Schlacht κακὰ μήδεται H 478. An 26 von den 35 Stellen, an welchen μήδομαι vorkommt, wird es in diesem Sinne gebraucht: Ein Gott oder ein Held „sinnt Schlechtes" für seine Feinde. So sinnt ein Held besonders darauf, seine Gegner in die Flucht zu schlagen. Das geschieht dadurch, daß er ihn zu „scheuchen" versucht.

Im Vergleich kann die Macht des Phobos auch Tieren beigelegt werden: Π 583 dem Habicht und E 140, Λ 173 dem Löwen[2].

3. Die Wirkung des Phobos auf die Feinde

a) Als Flucht

Das Auftreten des Phobos oder eines Gottes oder Helden, die den Phobos vertreten und seine Macht ausüben können, löst bei den Feinden eine Reaktion aus, die ebenfalls als φόβος bezeichnet wird. Diese Seite des komplexen Begriffes möchte ich als die passive Komponente bezeichnen, denn der Krieger vollzieht φόβος nicht von sich aus, sondern wird durch eine gewaltige Erscheinung, etwa die Epiphanie eines Gottes, dazu gebracht. Die sichtbarste äußere Reaktion eines von φόβος befallenen Kriegers ist die Flucht. ω 50ff. wollen die Achäer fliehen

καί νύ κ' ἀναΐξαντες ἔβαν κοίλας ἐπὶ νῆας

Nestor hält sie mit dem Ruf zurück μὴ φεύγετε und der Dichter sagt dann οἱ δ' ἔσχοντο φόβου, also wird deutlich das φεύγειν durch φόβος wieder aufgenommen. Das kann nur „Flucht" heißen. Dann fin-

1) Bildungsweise wie Δηιθράσης. Vgl. Schwyzer I 448.

2) Zu Λ 173 Hermann Fränkel, Die homerischen Gleichnisse, Göttingen 1921, 64.

den wir die Wendungen P 579 von Podes gesagt ἀϊξαντα φόβονδε oder O 666 τρωπᾶσθαι φόβονδε. Θ 139 fordert Nestor den Diomedes auf

Τυδείδη ἄγε δ' αὖτε φόβονδ' ἔχε μώνυχας ἵππους.

Der Dichter kann auch sagen: Die Krieger denken gar nicht an Flucht Λ 71 = Π 771 οὐδ' ἕτεροι (d.h. die Toer und Achäer) μνώοντ' ὀλοοῖο φόβοιο, wozu noch zu vergleichen wäre N 48, Π 356 und Ω 216. Dabei ist zu beachten: E 252, Θ 139, O 666 und P 579 finden wir den Ausdruck φόβονδε. Nach Schwyzer II 68 „wird die Richtungs- und Zielbeziehung durch -δε verdeutlicht". Wenn unter φόβος die Gesamtheit der Reaktionen auf das „Gescheucht-werden" verstanden wurde, dann drückt -δε aus, daß die Reaktion der Bewegung besonders betont wird und so ergibt sich die Bedeutung „zur Flucht". Dieses so ganz von außen gesehene Bild wird oft verdeutlicht, indem als Nebenerscheinung der Flucht das Geschrei (ἰαχή) geschildert wird: M 144 = O 396, Π 366, Π 373. Daher finden wir auch Π 357 bei φόβος das Beiwort δυσκέλαδος „schrecklich lärmend". So hat Aristarch festgestellt, daß φόβος bei Homer „Flucht" bedeute[1].

Außerdem sind noch zwei Stellen im ps.-hesiodeischen Scutum beachtenswert: V. 155 auf dem Schild des Herakles ἐν δ' ὅμαδός τε φόβος τε. Durch „Getümmel und Flucht" hat der Künstler die Wirkung des φόβος dargestellt. V. 236f. ἐπὶ δὲ δεινοῖσι καρήνοις Γοργείοις ἐδονεῖτο μέγας φόβος „auf den schrecklichen Gorgonenhäuptern wirbelte eine große furchterregende Bewegung". Auch an diesen Stellen wird mit φόβος deutlich eine Bewegung bezeichnet.

In einem alten epischen Fragment bei Chrysipp[2] wird die Agis als φοβέστρατος „das Heer scheuchend" bezeichnet. Dazu ist zu stellen O 229f.

ἀλλὰ σύ γ' ἐν χείρεσσι λάβ' αἰγίδα θυσσανόεσσαν
τῇ μάλ' ἐπισσείων φοβέειν ἥρωας Ἀχαιούς.

und O 308ff.

ἔχε δ' αἰγίδα θοῦριν... ἣν ἄρα χαλκεὺς
Ἥφαιστος Διὶ δῶκε φορήμεναι ἐς φόβον ἀνδρῶν.

Noch bei Aristophanes Eq. 1177 erscheint der Eigenname Φοβεστράτη.

Hier seien nun die zu φόβος gehörigen Verben betrachtet, insofern die Bedeutung „fliehen" besonders stark hervortritt. Zunächst φέβο-

1) Karl Lehrs, De Aristarchi studiis Homericis[3], Leipzig 1882, 75.

2) Stoic. Frg. II 257, 27 Arnim.

μαι: Die Bedeutung „fliehen" wird deutlich, wenn das Wort in Gegensatz zu μένον gestellt wird E 527 = O 622

ὣς Δαναοὶ Τρῶας μένον ἔμπεδον οὐδὲ φέβοντο.

Wenn man Τρῶας auch als Objekt zu φέβοντο auffassen darf, ist das Verbum hier mit dem Akkusativ der Person wie φεύγω konstruiert, vgl. M 136. Diese Konstruktion findet sich dann auch E 232 φεβώμεθα Τυδέος υἱόν. E 223 = Θ 107 steht φέβεσθαι in Gegensatz zu διωκέμεν von den Pferden der Troer gesagt. Θ 342f. wird οἳ δὲ φέβοντο im nächsten Satz durch ἔβησαν φεύγοντες wieder aufgenommen und so direkt interpretiert. Die übrigen Stellen mit der Bedeutung „fliehen" sind Λ 121, Λ 178, Λ 404, O 345 und χ 299. Ein Mitschwingen des Affekts „Furcht" kann bei φέβομαι nicht festgestellt werden. Das Verbum bezeichnet nur die Fluchtbewegung.

Neben φέβομαι steht φοβέομαι in der Bedeutung „fliehen". Besonders klar liegt diese Bedeutung vor, wenn φοβέομαι in Gegensatz zu μένειν gestellt wird

E 498 Ἀργεῖοι δ' ὑπέμειναν ἀολλέες οὐδὲ φόβηθεν
Π 659 ἔνθ' οὐδ' ἴφθιμοι Λύκιοι μένον, ἀλλὰ φόβηθεν.

φόβηθεν nimmt die Wendung Τρῶας φευγέμεναι Π 658 auf, bezeichnet also ganz deutlich die Fluchtbewegung.

X 250/253 ist στήμεναι ἀντία und Π 304f. ἀνθίστασθαι Gegensatz zu φοβέομαι.

Sehr schön tritt uns die aktive und passive Komponente beim Verbum entgegen in dem Vergleich Λ 172f. Die Troer fliehen

οἳ δ' ἔτι κὰμ μέσσον πεδίον φοβέοντο βόες ὥς,
ἅς τε λέων ἐφόβησε...

V. 177 wird das aufgenommen mit den Worten

ὣς τοὺς Ἀτρεΐδης ἔφεπε κρείων Ἀγαμέμνων
αἰὲν ἀποκτείνων τὸν ὀπίστατον· οἳ δ' ἐφέβοντο.

Hier finden wir, wie φοβέοντο V. 172 von ἐφέβοντο V. 178 wieder aufgenommen wird. Da aber φέβομαι an allen Stellen nur „fliehen" bedeutet, ist diese Bedeutung auch für φοβέομαι hier anzusetzen. Ein Affekt „Furcht" ist nicht festzustellen, ähnlich O 326. Daß φοβέομαι „fliehen" bedeutet, zeigt außerdem die Verbindung mit Ortsbestimmungen wie etwa M 470f.

Δαναοὶ δὲ φόβηθεν
νῆας ἀνὰ γλαφυράς, ὅμαδος δ' ἁλίαστος ἐτύχθη.

Diese Stelle erinnert an Π 294ff.

τοὶ δὲ φόβηθεν
Τρῶες θεσπεσίῳ ὁμάδῳ· Δαναοὶ δ' ἐπέχυντο
νῆας ἀνὰ γλαφυράς· ὅμαδος δ' ἁλίαστος ἐτύχθη.

Zwar wird hier von Verfolgung längs der Schiffe gesprochen, aber die Flucht

der Troer (τοὶ δὲ φόβηθεν) muß ja über die selbe Strecke sich bewegt haben. Weiterhin finden wir Ortsbezeichnungen
Φ 206 οἳ ῥ' ἔτι πὰρ ποταμὸν πεφοβήατο δινήεντα
oder π 163
κνυζηθμῷ δ' ἐτέρωσε διὰ σταθμοῖο φόβηθεν
sowie X 141 die Taube ὔπαιθα φοβεῖται.

Außerdem fassen wir die Bedeutung „fliehen" deutlich, wenn von Pferden gesagt wird Π 507 ἱεμένους φοβέεσθαι „die danach trachteten zu fliehen". Zweimal begegnet die Wendung ἦ περ οἱ ἄλλοι (Z 41, bzw. Ἀχαιοί Φ 4) ἀτυζόμενοι φοβέοντο. Die Etymologie von ἀτυζόμενοι ist nicht sicher (Frisk s.v.). Vielleicht ist es zu stellen zu heth. ḫatugi „schrecklich". Nach dieser Deutung würde in der Verbindung mit φοβέοντο ἀτυζόμενοι den psychischen Affekt „Furcht" ausdrücken, während φοβέοντο nur die Fluchtbewegung widergibt[1].

b) Als Furcht

Lassen sich nun im alten Epos auch Ansatzpunkte für die Entwicklung zur späteren Bedeutung „Furcht" aufzeigen? Die bisher behandelten Stellen ergaben, daß Phobos als Gottheit oder ein anderer Gott, auch mit einem Helden zusammen oder gar ein Held allein die Fähigkeit des φοβεῖν hat, die bei den Feinden Flucht bewirkt. Die Reaktion des Feindes war dabei sehr einfach gesehen, ohne Herausarbeitung einzelner Details und verschiedener Phasen des Handlungsablaufes. Wir finden aber einige Stellen, an welchen die Reaktion der Feinde viel genauer beschrieben wird.

X 136ff.: Hektor bemerkte (ἐνόησεν) den Achilleus. Die Wirkung, die von dem Erscheinen des Gegners ausgeht, also der optische Eindruck, ist für das Phänomen φόβος von entscheidender Bedeutung, was gut zu der Darstellung des Phobos auf Schilden als Apotropaion paßt[2]. Darauf ergreift den Hektor ein Zittern (ἔλε τρόμος), er kann nicht mehr standhalten (οὐδ' ἄρ' ἔτ' ἔτλη αὖθι μένειν), weicht vom Tor (ὀπίσω δὲ πύλας λίπε) und flieht (βῆ δὲ φοβηθείς). Den letzten Ausdruck möchte ich übersetzen „er lief dahin, aufgescheucht". Bei einer solchen Situation kann nun der Dichter sagen, φόβος ἔλλαβε πάντας Λ 402, d.h. die Macht des Phobos zeigt sich an den von ihm befallenen Kriegern. Das Aktiv ἔλλαβε Λ 402 oder λάβε N 470 zeigt noch die Nachwirkung der persönlichen Vorstellung (Usener 375).

1) Zu ἀτυζόμενοι vgl. Manu Leumann, Homerische Wörter, Basel 1950, 14 Anm. 5.

2) Λ 544f. heißt es Ζεὺς δὲ πατὴρ Αἴανθ' ὑψίζογος ἐν φόβον ὦρσε, στῆ δὲ ταφών. O. Szemerényi, Glotta 33, 1954, 236-266 bringt θεάομαι etymologisch in Verbindung mit ταφών.

N 470f. wird gesagt, daß φόβος den Krieger nicht ergreift

ἀλλ' οὐκ Ἰδομενῆα φόβος λάβε τηλύγετον ὥς,
ἀλλ' ἔμεν'.

Diese Aussage wird nach einem Vergleich N 476 wieder aufgenommen

ὣς μένεν Ἰδομενεὺς δουρικλυτὸς οὐδ' ὑπεχώρει.

οὐδ' ὑπεχώρει vertritt dabei zunächst οὐκ . . . φόβος λάβε, wobei also φόβος „Flucht" bedeutet. Aber das ist nur die eine Seite des komplexen Begriffes. Λ 544ff. zeigen sich weitere Wirkungen des φόβος am Krieger in ταφών, τρέσσε, Χ 136ff. ἔλε τρόμος, οὐδ' ἔτλη αὖθι μένειν, πύλας λίπε, βῆ δὲ φοβηθείς. Neben den Ausdrücken für die Fluchtbewegung stehen auch solche des Staunens und Zitterns. Staunen und Zittern sind aber äußere Zeichen des psychischen Zustandes „Furcht". Wenn das Phänomen φόβος diese mit einschließt, ist die Möglichkeit der Psychologisierung des Begriffes gegeben. Allein schon die Verbindung mit λαμβάνω führt in den Bereich der Affekte. Wie ein Dämon einen Menschen ergreift (θάνατος und μοῖρα Ε 83, ἄτη Ω 480), so befällt ihn ein Affekt, der ja Wirkung eines Dämons oder Dämon selbst ist – Ursache und Wirkung sind nicht zu trennen. Als Beispiele seien angeführt ἄχος Ξ 475, μένος Ψ 468, πένθος Π 548, χόλος Α 387, ἄλγος Ε 394, κάματος Δ 230.

Noch deutlicher tritt die Möglichkeit der Psychologisierung beim Verbum zu Tage. Trümpy 221 wies treffend auf folgende Stellen hin:

Ο 3f. οἱ μὲν δὴ παρ' ὄχεσφιν ἐρητύοντο μένοντες
χλωροὶ ὑπαὶ δείους πεφοβημένοι

und bemerkt dazu: "Im Augenblicke ist also die Flucht unterbrochen; doch hält die Stimmung an, welche die Flucht veranlaßt hat." Anlaß war Zeus Ξ 522 ἀνδρῶν τρεσσάντων, ὅτε τε Ζεὺς ἐν φόβον ὄρσῃ. Auf Μ 45f. und Φ 574f. wird noch unten S. 28 einzugehen sein.

In Anschluß an Ξ 522 seien die Umschreibungen für φοβεῖν betrachtet: ἐφῆκε φόβον, φόβον ἔμβαλε, φόβον ὦρσε. Sie können weiterführen im Verständnis dessen, was der frühgriechische Mensch unter φόβος verstand.

Nur eine bestimmte Gruppe von Substantiven tritt als Objekte zu den Verben ἐφίημι, ἐμβάλλω, ὄρνυμι.

a) φοβεῖν wird durch ἧκε φόβον ersetzt Ο 327. Objekte zu ἵημι sind im konkreten Bereich Geschosse Χ 206, Wasser Φ 158, Feuer Μ 441, Wind δ 567f., Blitz ω 539, Fußschemel unter die Füße Ξ 240, Gift in den Becher κ 317, eine Träne auf die Erde π 191, die Stimme Γ 152. Sodann wird ἵημι gebraucht beim Absenden von Boten ι 88 und überhaupt dann, wenn etwas wohin geworfen oder gesendet wird. Der Übergang in den abstrakten Bereich vollzieht sich in der Verbindung von ἵημι mit πότ – μος, wie φόβος ursprüngliches Nomen agentis (Porzig 288), der „Stürzer", in der Wendung

Δ 396 Τυδεὺς μὲν καὶ τοῖσιν ἀεικέα πότμον ἐφῆκεν.
Hier könnte noch die ursprüngliche Vorstellung vorliegen „er schickte den Dämon Stürzer". Von einer solchen Wendung aus kann dann die Verbindung mit reinen Abstrakta erfolgen wie
Α 445 ὃς νῦν Ἀργείοισι πολύστονα κήδε' ἐφῆκεν
und Π 449 τοῖσιν κότον αἰνὸν ἐνήσεις sowie Τ 37 μένος πολυθαρσὲς ἐνῆκε. In diese Reihe ist auch die Verbindung ἐφῆκε φόβον zu stellen.
Λ 538f. ...ἐν δὲ κυδοιμὸν
ἧκε κακὸν Δαναοῖσι
wird wohl in Anlehnung an ἧκε φόβον gebildet sein. In wie weit diese Wörter für den Dichter als Nomina agentis noch bewußt waren, ist schwer zu entscheiden. Die Verbindung mit ἵημι zeigt jedoch, daß ebenso wie ein Bote oder ein Pfeil auch ein Dämon von einem Gott entsandt werden kann. Somit umfaßt φόβον ἵημι zwei Vorstellungsbereiche:

1. Apollon schickt φόβος wie etwa Zeus Eris unter die Krieger schickt (Λ 3).

2. Er wirft φόβος in den Einzelnen hinein, wie der Krieger einen Pfeil in die Brust des Feindes schießt.

b) Eine andere Umschreibung für φοβεῖν ist φόβον ἔμβαλε Ρ 118. Im Bereich des Gegenständlichen wird βάλλω folgendermaßen gebraucht: Gegenstände in die Hand geben α 438, ins Meer werfen ε 431, ins Feuer werfen Ψ 172, Gift in den Wein schütten δ 220, das Schiff mit dem Blitz treffen μ 415, Feuer ins Schiff werfen Π 122. Sodann kann der Dichter auch sagen
α 363f. .... ὄφρα οἱ ὕπνον
ἡδὺν ἐπὶ βλεφάροισι βάλε γλαυκῶπις Ἀθήνη.
An einem Körperteil wird eine sichtbare Wirkung vollzogen, die Augen fallen zu. Da nun nach homerischer Vorstellung Gefühlseindrücke mit Organen des Körpers aufgenommen werden und die seelischen Regungen sich auch dort vollziehen, können seelische Regungen und Körperteile in einem Atemzuge miteinander genannt werden
Ρ 451 σφῶιν δ' ἐν γούνεσσι βαλῶ μένος ἠδ' ἐνὶ θυμῷ.
σθένος wird eingeflößt Ξ 151, ἵμερος Γ 139, χάρμη Ν 82, θάρσος Φ 547, ὀδύναι β 79, μῆτις Ψ 313, ἄτη Τ 88. Weiterhin sind es irgendwelche Gedanken, die eine Gottheit „in den Sinn wirft" (z.B. α 200f., τ 10). In dieser Reihe steht nun
Ρ 118 θεσπέσιον γάρ σφιν φόβον ἔμβαλε Φοῖβος Ἀπόλλων.
Vorher heißt es von Aias
Ρ 117 θαρσύνονθ' ἑτάρους καὶ ἐποτρύνοντα μάχεσθαι.
θαρσύνονθ' ἑτάρους ist synonym mit ἐν μέν οἱ κραδίῃ θάρσος βάλε Φ 547, sodaß wir dem ἔμβαλε φόβον ein *ἔμβαλε θάρ-

σος gegenüberstellen können. Das sind beides Affekte, die dem Krieger eingeflößt werden. Daß das eine von Aias, das andere von Apollon gesagt wird, tut nichts zur Sache. Wir haben ja schon oben S. 18f. gesehen, daß das Phänomen φόβος von einem Gott oder einem Helden ausgehen kann. Wichtig ist, daß auf das ἔμβαλε φόβον von Seiten Apollons ein *ἔμβαλε θάρσος von Seiten des Aias erfolgt.

c) Bei den Verbindungen mit ὄρνυμι ist zu unterscheiden

1. ein Gott oder ein Mensch erregt (erhebt) etwas absolut, also ohne direkte Beziehung zu einem anderen Menschen, etwa Klage κ 457, Geschrei Ο 718, Sturm Φ 335, eine Woge ε 366.

2. ein Mensch oder meistens ein Gott erregt etwas für oder in einem wie etwa μόρσιμον ἦμαρ Ο 613, ἵμερος γόοιο δ 113, Gelächter υ 346, eine Krankheit im Heer Α 10, κυδοιμός Λ 52f., ein Übel Ι 533, Krieg Δ 15f. Sodann ἔρις γ 161, φύζα Ο 62, Ο 366 und φόβος Λ 544, Ν 362, Ξ 522 und auf der anderen Seite σθένος Β 451, Ε 139 und μένος Θ 335, Ρ 423. Wiederum steht hier φόβος in der Verwendungsweise in einer Reihe mit psychischen Affekten, denn auch bei κυδοιμός und φύζα schwingt ein starkes psychisches Moment mit[1]; bei ἔρις sowie bei σθένος und μένος ist das besonders deutlich.

Es hat sich nun gezeigt, daß gerade die Umschreibungen für φοβεῖν die psychische Seite des Begriffes φόβος besonders stark hervortreten lassen. Während an den zuerst behandelten Stellen das psychische Moment bei der Interpretation ausgeklammert werden konnte, hat die zuletzt geführte Untersuchung diese andere, psychische Seite des Phänomens besonders deutlich werden lassen. Wenn wir von hier aus auf die früher behandelten Stellen zurückblicken, kann gesagt werden, daß auch dort ein Mitschwingen des Affektes, also der Bedeutung „Furcht", angesetzt werden kann, ja sogar angesetzt werden muß. So bekommen wir eine sehr umfassende Bedeutung des Begriffes φόβος: Ein ganzer Handlungsablauf wird im alten Epos mit diesem Wort bezeichnet. Der Anstoß geht aus von einem Dämon Phobos, von einem Gott oder einem Krieger. Der Feind reagiert darauf in äußerlich sichtbarer Flucht, die den psychischen Zustand Furcht als Voraussetzung und als Begleiterscheinung hat.

4. Wörter ähnlicher Bedeutung: δέος, τάρβος, φύζα, φυγή

Um die Bedeutung von φόβος noch genauer abzugrenzen, sollen auch die Wörter besprochen werden, welche in den Bedeutungsbereich von φόβος hineingreifen, die also auch „Furcht" oder „Flucht" bedeuten und mit φόβος verbunden erscheinen.

1) Trümpy 158f. Zu φύζα vgl. den nächsten Abschnitt.

a) δέος, δείδω, Δεῖμος, δεῖμα

δέος und δεῖμα sind Verbalabstrakta zu δείδω. Fragen wir, wie sich δέος am Menschen zeigt, so ergibt sich folgendes: E 794ff. findet Athene Diomedes, wie er seine Wunde pflegt und nicht am Kampf teilnimmt. Daher fragt sie ihn

E 811f. ἀλλά σευ ἦ κάματος πολυαϊξ γυῖα δέδυκεν
ἦ νύ σέ που δέος ἴσχει ἀκήριον·

E 817 antwortet ihr Diomedes

οὔ τέ τί με δέος ἴσχει ἀκήριον οὔτέ τις ὄκνος.

Aus diesen beiden Stellen ist bereits zu ersehen: δέος drückt einen Zustand der Untätigkeit aus, hält den Menschen von einer Tat zurück (das liegt mit in ἴσχει) und das Verhalten eines Kriegers, den δέος ἴσχει, unterscheidet sich rein äußerlich nicht von dem eines Menschen, den κάματος oder ὄκνος ἴσχει.

Außerdem bezeichnet δέος die Furcht vor etwas, das kommen könnte, λ 633ff. ... ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ἥρει,
μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου
ἐξ Ἄιδος πέμψειεν ἀγαυὴ Περσεφόνεια

oder ξ 88 ὄπιδος κρατερὸν δέος „Furcht vor göttlicher Strafe". Ein solcher Gebrauch von φόβος ist bei Homer undenkbar, findet sich ab später, s. unten S. 37 f.

δέος steht neben φόβος Θ 4: Ein Teil der Troer flieht nicht Θ 3f.

οἱ μὲν δὴ παρ' ὄχεσφιν ἐρητύοντο μένοντες
χλωροὶ ὑπαὶ δείους, πεφοβημένοι

„bleich vor Furcht, gescheucht". πεφοβημένοι bezeichnet das Gescheucht-werden, χλωροὶ ὑπαὶ δείους drückt den Zustand der Furcht aus, der sich nach außen hin in der veränderten Gesichtsfarbe (χλωρός[1]) widerspiegelt. δέος bezieht sich also auf einen Zustand, der das Gescheucht-werden begleitet.

Dennoch hat δέος durchaus aktiven Charakter; es wird bis auf eine Stelle (ζ 140) immer als handelndes Subjekt oder in der Verbindung mit ὑπό gebraucht[2]. Selbst ζ 140, wo Athene δέος aus den Gliedern weg-

1) χλωρός wird außer in der Verbindung mit δέος nur vom Holz oder Honig gebraucht (Λ 631, ι 320, ι 379, κ 234, π 47). Sogar δέος selbst kann als χλωρόν bezeichnet werden (Η 479, Θ 77, Ρ 67, λ 43, λ 633, μ 243, χ 42, ω 450, ω 533). Vgl. Archil. frg. 74,4 D. λυγρὸν Α δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος, „mit Angstschweiß"

2) Eduard Schwyzer, Zum persönlichen Agens beim Passiv, besonders im Griechischen, AbhBerl 1942, 10, 34: „ὑπό cum gen. zur Bezeichnung einer samthaften Sachwirkung ist schon im alten Epos sehr gewöhnlich; es beginnt auch schon der Gebrauch für Affektwirkungen, der bei ὑπό cum dat. noch fehlt ... Die durch ὑπό cum gen. eingeführte Sache kann auch etwas bezeichnen, das wenigstens jüngerem Sprachgefühl als leblos gilt". Die von Schwyzer angeführten Beispiele sind nach seiner Meinung kaum sichere Passiva, lassen sich aber als solche fassen. Liegt bei dieser „Sache", die wir aber noch vielfach als per-

nimmt, scheint nur Umschreibung für das Gegenteil von δέος ἐν φρεσὶ πίπτει Ξ 88 zu sein. Ähnliches findet sich bei Verbindungen mit φόβος etwa P 118 φόβον ἔμβαλε von Apollon neben Λ 402 φόβος ἔλλαβε. Obwohl die Neutra ursprünglich nur Objekte waren[1], tritt δέος durchgehend als Subjekt auf[2]. Bei den in der Bedeutung verwandten Begriffen φόβος und δεῖμος ist die Vorstellung eines persönlichen Agens von vornherein gegeben, was besonders in der Auffassung als Dämonen zum Ausdruck kommt. Dieselbe Ausdrucksweise findet sich auch bei δέος. Verbindungen, die das aktiv – dynamische Moment von δέος zeigen, sind:

δέος ἴσχει (bzw. ἰσχάνει) E 812, E 817, N 224, Ξ 387, O 657f.
δέος αἱρεῖ (bzw. ἦρει, εἷλεν) Δ 421, H 479, Θ 77, P 67, λ43, λ633, μ 243, χ 42, ω 450, ω 533.
δέος ἐμπίπτει (θυμῷ bzw. φρεσί) P 625, Ξ 88.
δέος ἔστι (bzw. ἔπι) A 515, M 246, ε 347, θ 563.

Wir haben gezeigt, wie φόβος schon bei Homer Ansätze zur Psychologisierung der Bedeutung aufwies. Das wird noch einmal deutlich durch den Vergleich zweier Stellen, an denen δέος und φόβος als auswechselbare Synonyma erscheinen. Wir vergleichen die schon oben S. 22f. behandelte Stelle Λ 544ff. mit Θ 76ff. Es heißt da von Zeus:

ἦκε σέλας μετὰ λαὸν Ἀχαιῶν· οἱ δὲ ἰδόντες
θάμβησαν, καὶ πάντας ὑπὸ χλωρὸν δέος εἷλεν.
ἐνθ' οὔτ' Ἰδομενεὺς τλῆ μίμνειν οὔτ' Ἀγαμέμνων.

Dabei entsprechen sich

Θ 77 ὑπὸ χλωρὸν δέος εἷλεν — Λ 544 Ζεὺς ἐν φόβον ὦρσε
Θ 77 θάμβησαν — Λ 545 στῆ δὲ ταφών
Θ 78 ἔνθ' οὔτ' τλῆ μίμνειν — Λ 557 ἦιε

δέος hat ganz die Bedeutung von φόβος in ω 533 τοὺς δὲ χλωρὸν δέος εἷλε. Die Wirkung ist

ω 536 πρὸς δὲ πόλιν τρωπῶντο λιλαιόμενοι βιότοιο.

Außerdem ist δέος der Grund zur Flucht

P 624f. ... Ἰδομενεὺς δ' ἴμασεν καλλίτριχας ἵππους
νῆας ἔπι γλαφυράς· δὴ γὰρ δέος ἔμπεσε θυμῷ.

Die oben entwickelte Bedeutung „lähmende Angst, bange Besorgnis" behält das Wort auch in der Folgezeit bei.

---

sönlich gedachtes Wesen finden, nicht doch die Wurzel für ὑπό cum gen. als Bezeichnung des persönlichen Agens beim Passiv?

1) Jakob Wackernagel, Vorlesungen über Syntax[2], Basel 1926, I 302.

2) Theodor Nissen, Die Physiologie und Psychologie der Furcht in der Ilias, Archiv für die gesamte Psychologie 46, 1924, 92 wies darauf hin, daß δέος und τρόμος stets als Subjekte erscheinen, „werden also als fremde Gewalten, nie als spontan entstehend oder als natürliche Reaktion empfunden".

δείδω ist insofern verschieden von φοβέομαι, als es als Perfekt den Zustand der Furcht oder (noch schwächer) der Besorgnis ausdrückt (vgl. z.B. Κ 39, Λ 470). Dieser Zustand hält länger an.

Ein anderes Verbalabstraktum von δείδω ist δεῖμα. Daraus ist rückgebildet (nach Schwyzer I 492) der Name des Dämons Δεῖμος. Dieser erscheint nur an den vier oben S. 15f. behandelten Stellen.

δεῖμα findet sich bei Homer nur Ε 682, wo es von Hektor heißt δεῖμα φέρων Δαναοῖσι, wo also der Held die Macht des Deimos den Feinden gegenüber zeigt. Er tut das mit Hilfe des Ares (Ε 699); wir finden ein Nebeneinander von Gott und Held, wie wir es schon bei φόβος feststellten. Chantraine Formation 182 stellt das Wort zusammen mit σῆμα, νεῦμα, καῦμα, φλέγμα, μνῆμα zu einer Gruppe der Bildungen auf -μα, die „volontiers la manifestation sensible d'une force" zum Ausdruck bringen. Leider läßt sich über das Wesen von Deimos bzw. δεῖμα bei Homer auf Grund der spärlichen Belege kaum etwas sagen.

Später erscheint das Wort häufiger. Bei den Tragikern bezeichnet δεῖμα Furcht oder Schrecken, insoweit er auf einen konkreten Anlaß zurückgeht. Insbesondere benennt das Wort auch schreckliche Erscheinungen, etwa in Träumen (z.B. Aisch. Ch. 524, Soph. El. 410, Aias 1212) oder von furchtbaren Ungeheuern (Aisch. Ch. 585f.). δεῖμα drückt nie wie δέος die Furcht aus, daß etwas geschehen könne. Von dieser für δεῖμα dargelegten Bedeutung her läßt sich auch rückblickend Ε 682 interpretieren: Hektor wird für die Danaer durch sein Auftreten ein Schreckbild[1], und flößt ihnen dadurch Furcht ein. Somit enthält δεῖμα wie φόβος eine aktive und eine passive Komponente und Deimos konnte in mythischer Vorstellung zum Bruder des Phobos werden.

b) ταρβέω

ταρβέω ist zu ai. tarjati „droht, schmäht, schreckt" zu stellen (Boisacq s. v.), bedeutet also „Schrecken erregen lassen". In der Verbindung mit φοβέομαι steht es

Μ 45f. ... τοῦ δ' οὔ ποτε κυδάλιμον κῆρ
ταρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται, ἀγηνορίη δέ μιν ἔκτα.

sowie Φ 574f. ...οὐδέ τι θυμῷ
ταρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται, ἐπεί κεν ὑλαγμὸν ἀκούσῃ.

Mit φέβομαι wird es verbunden

Λ 404f. ... μέγα μὲν κακόν, αἴ κε φέβωμαι
πληθὺν ταρβήσας.

Hier steht das Verbum der Bewegung „fliehen" neben dem des Fürchtens wie

1) Ein „Gegenstand des Schreckens" wie ἔρισμα der „Streitgegenstand" ist. Vgl. S. 46 Anm. 1..

Υ 379f. . . . Ἕκτωρ δ' αὖτις ἐδύσετο οὐλαμὸν ἀνδρῶν
ταρβήσας.

Furcht und Flucht werden aber im Ausdruck auseinandergehalten. Verbindungen wie Φ 574f. können nun einerseits verstanden werden als „er fürchtet sich nicht in seinem Herzen und flieht nicht". Da aber, wie oben gezeigt, schon an Stellen wie Ο 4 eine Psychologisierung des Verbums φοβέομαι vorlag, konnten an der Stelle Φ 574f. οὐδὲ ταρβεῖ οὐδὲ φοβεῖται auch als koordinierte Synonyma aufgefaßt werden. Von hier aus ist dann Μ 45f., wo κυδάλιμον κῆρ Subjekt ist, ganz klar die Bedeutung „fürchten" für φοβέομαι gegeben. Die Verbindungen mit ταρβέω unterstützen daher bei φοβέομαι die Entwicklung zur Bedeutung „fürchten".

c) φύζα

Seiner Form nach ist φύζα die Bezeichnung eines weiblichen Wesens; es liegt ein Nomen agentis auf -ja zugrunde, wie auch den Worten ὄσσα und λύσσα. Diese Wörter treten daher vorwiegend als Subjekte auf, aber auch im Akkusativ als gewöhnliche Nomina actionis. „Die ‚Panik' ist eine Dämonin, die in die Menschen fährt und sie ihrer Vernunft beraubt"[1]. Auch ὄσσα und λύσσα sind solche Dämoninnen. Vgl. dazu den Exkurs (S. 30 ff.).

φόβος und φύζα stehen nebeneinander

Ι 1f. . . . αὐτὰρ Ἀχαιοὺς
θεσπεσίῃ ἔχε φύζα, φόβου κρυόεντος ἑταίρη[2].

φόβος und φύζα gehören hier zusammen wie Δεῖμος und Φόβος Δ 440, Λ 37 und Ο 119. Eine junge dichterische Analogiebildung nach Δεῖμος und Φόβος schließt schon der formale Befund aus, der auf Ursprüngliches und auf eine alte Vorstellung hinweist. Vielmehr haben wir es hier mit einem Relikt volkstümlichen Dämonenglaubens zu tun, das in der epischen Sprache bewahrt wurde. Wie Δ 440 und Ο 119 Δεῖμος den komplexen Begriff φόβος in Richtung auf den psychischen Affekt hin ergänzte und verstärkte, so ergänzt φύζα ihn in Richtung auf die äußere Erscheinung „Flucht".

Ξ 268ff. = ρ 437ff. . . . ἐν δὲ Ζεὺς τερπικέραυνος
φύζαν ἐμοῖσ' ἑτάροισι κακὴν βάλεν, οὐδέ τις ἔτλη
μεῖναι ἐναντίβιον.

---

1) Porzig 349, vgl. Meillet, Bulletin de la société de la linguistique de Paris 25, 1925, 137; Schwyzer I 473; Paul Kretschmer, Glotta 13, 1924, 101ff.; Meinrad Scheller, Die Oxytonierung der griechischen Substantive auf – ιᾱ, Diss. Zürich 1951, 27ff. P. Chantraine, L'Antiquité classique 22, 1953, 72.

2) Vgl. Wilamowitz, Die Ilias und Homer, Berlin 1916, 32 Anm. 1

Wie wir bei φόβος beobachten konnten, daß die Macht des Dämons zur Macht eines der olympischen Götter wird, so hat auch hier Zeus die Fähigkeit φύζαν ἐμβαλεῖν (vgl. P 118 φόβον ἔμβαλε Ἀπόλλων).

O 62: Der Ausdruck φύζαν ἐνόρσας (Apollon), vgl. O 366, wäre in Parallele zu setzen zu ἐν φόβον ὦρσε (Zeus) Λ 544 sowie N 362 und Ξ 522.

Ohne Beziehung zu göttlichem Eingreifen wird φύζα Ξ 140 und P 381 gebraucht.

πεφυζότες setzt Trümpy 216 mit πεφοβημένος gleich: „beide Wörter enthalten ein wichtiges seelisches Moment". Beiden Wörtern wohnt auch eine besondere Dynamik inne. Doch war φύζα allzusehr auf einen bestimmten Vorgang im Kampfgeschehen beschränkt, nämlich auf die panikartige Flucht. φόβος umfaßte von vornherein einen weiteren Bedeutungsbereich. Es konnte sowohl von einem einzelnen Helden als auch von einer Menge gesagt werden. φύζα wird immer von einer Menge gebraucht. Auch hatte im verbalen Bereich φόβος mehr Möglichkeiten der Ausdrucksweise zur Verfügung, sodaß es auch darin gegenüber dem nur viermal (Φ 6, Φ 528, Φ 532, Χ 1) belegten πεφυζότες im Vorteil war. So verdrängte φόβος das Wort φύζα, mögen auch eine Zeitlang beide Wörter gleichberechtigt nebeneinander gestanden haben. Nach Homer findet sich das Wort φύζα nicht mehr.

d) φυγή, φεύγω

φυγή findet sich bei Homer nur κ 117 und χ 306. Es ist an diesen beiden Stellen kein Ausdruck für ein Geschehen in der Feldschlacht wie φόβος, sondern allgemein das „Davonlaufen" vor einem stärkeren Gegner. Das dazugehörige Verbum ist φεύγειν. Außerdem hat φεύγω seinen Platz in der Bedeutung „fliehen in der Feldschlacht" schon in der Ilias neben φέβομαι. Je mehr später bei φόβος die psychische Seite hervortritt, umso mehr kann φυγή zur eigentlichen Bezeichnung der Flucht, besonders im Krieg, werden [1]. Wie also schon bei Homer φόβος als „Flucht" gegenüber φύζα stark überwiegt und es dann ganz verdrängt, so wurde φόβος seinerseits wieder später fast nur noch in der Bedeutung „Furcht" gebraucht und von φυγή in der Bedeutung „Flucht" verdrängt, wie sogleich zu zeigen sein wird.

EXKURS

Oben wurden im Zusammenhang mit φύζα noch andere alte Nomina actionis mit dem Formans -ja erwähnt, die ursprünglich weibliche Wesen be-

1) Vgl. zu φυγή, φεύγω auch Trümpy 212ff. und Porzig 197.

zeichneten. Diese sollen kurz in ihrer Entwicklung zu reinen Abstrakta untersucht werden.

1. ὄσσα

ὄσσα erscheint deutlich als weibliches Wesen

B 93f. ... μετὰ δέ σφισιν ὄσσα δεδήει
ὀτρύνουσ' ἰέναι Διὸς ἄγγελος

„unter ihnen hatte sich das Gerücht (wie ein Lauffeuer) verbreitet". Die persönliche Vorstellung wird durch Διὸς ἄγγελος noch unterstützt. ω 413 ὄσσα δ' ἄρ' ἄγγελος ὦκα κατὰ πτόλιν ᾤχετο πάντῃ „Das Gerücht, die Botin, ging rasch überall in der Stadt umher". Auch dort, wo das Wort offenbar als reines Abstraktum verwendet wird, steht die Vorstellung eines Wesens noch im Hintergrund, so

α 282f. ... ἢ ὄσσαν ἀκούσῃς
ἐκ Διός, ἥ τε μάλιστα φέρει κλέος ἀνθρώποισι.

ἢ ὄσσαν ἀκούσῃς ἐκ Διός „ob du von Zeus ein Gerücht hörst" geht zunächst ganz auf das Abstraktum, aber schon ἐκ Διός erinnert an Διὸς ἄγγελος und die nächsten Worte lassen die persönliche Vorstellung noch deutlicher werden. ὄσσα, die man vorher nur vernimmt, wird nun zum handelnden Subjekt. β 216f. nimmt diese Stelle wörtlich auf.

Das Wort erscheint dann nur noch bei Pindar Ol. 6, 62 als πατρία ὄσσα.

2. λύσσα

I 239 heißt es von Hektor, der schrecklich rast und weder Götter noch Menschen achtet κρατερὴ δέ ἑ λύσσα δέδυκεν. „Die gewaltige Tollwut hat ihn durchdrungen". Wie eine Dämonin den Menschen ergreift, ja durchdringt, so hat hier λύσσα den Hektor ergriffen[1]. Ebenso Φ 542f. λύσσα δέ οἱ κῆρ αἰὲν ἔχει κρατερή.

I 305, also nur wenige Verse nach der oben behandelten Stelle, finden wir λύσσα ganz abstrakt gedacht, wenn es von Hektor heißt λύσσαν ἔχων ὀλοήν. Nicht mehr die Vorstellung, daß der Dämon den Menschen festhält, liegt hier vor, sondern der Mensch hat λύσσα, wie irgendeinen anderen seelischen Zustand. So liegt alte und neue Vorstellungsweise eng beisammen. Das gleiche Wort erscheint im gleichen Zusammenhang einmal als Dämon und einmal als reines Abstraktum zur Bezeichnung eines psychischen Zustandes.

---

1) δύω bezeichnet auch sonst das Ergreifen durch eine gewaltige Macht, z.B. P 210ff. von Hektor

...δῦ δέ μιν Ἄρης,
δεινὸς ἐνυάλιος, πλῆσθεν δ' ἄρα οἱ μέλε' ἐντὸς
ἀλκῆς καὶ σθένεος·

Noch Eurip. Rhesos findet sich 569 ἔδυ φόβος.

Zu λύσσα ist Θ 299 ein maskulines Nomen agentis gebildet:

τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα.

Dieses Wort findet sich sonst nur noch in der Anthologia Palatina 5, 265 (Paulus Silentarius).

λυσσώδης ist N 53 Beiwort des Hektor. Es ist leicht aus der oben erwähnten Stelle I 239 zu erklären.

Bei Aischylos erscheint λύσσα an zwei Stellen : Ch. 288 wird unten S.35 in Zusammenhang mit φόβος behandelt werden. Wie an dieser Stelle φόβος seine ursprüngliche dämonische Art noch erkennen läßt, so auch λύσσα. Io klagt Prom. 883f.

ἔξω δὲ δρόμου φέρομαι λύσσης
πνεύματι μάργῳ, γλώσσης ἀκρατής.

Hier kann man nicht sicher entscheiden, in wie weit λύσσα schon als reines Abstraktum aufgefaßt wird. Euripides personifiziert λύσσα Bakch. 977 und Her. 823, 878, 899. In den aischyleischen Xantriai „trieb sie als göttliche Macht den Bakchenchor an" (Reinhardt 9). Bei Euripides ist sie „personifiziertes Menschen-Pathos" (Reinhardt 9). Daran zeigt sich, wie mit dem Wort λύσσα noch bis in klassische Zeit die Vorstellung von einem dämonischen Wesen verbunden war.

II. φόβος in späterer Zeit

1. Die Gottheit Phobos

N 298, Δ 440 und O 119 haben gezeigt, daß der Dichter der Ilias eine Gottheit Phobos kannte. Nun finden sich Stellen, die eine kultische Verehrung des Phobos bezeugen und die zeigen, daß die Anrufung des Phobos vor der Schlacht mit bestimmten Riten verbunden war.

Deubner[1] wies auf Aischylos Sept. 42ff. hin. Hier wird eine uralte Zeremonie beschrieben: Der Kundschafter berichtet Eteokles, wie er die Sieben beim Opfer beobachtete:

V. 43 ταυροσφαγοῦντες ἐς μελάνδετον σάκος
καὶ θιγγάνοντες χερσὶ ταυρείου φόνου,
Ἄρη τ', Ἐνυώ, καὶ φιλαίματον Φόβον
ὠρκωμότησαν ἢ πόλει κατασκαφὰς
θέντες λαπάξειν ἄστυ Καδμείων βίᾳ,
ἢ γῆν θανόντες τήνδε φυράσειν φόνῳ.

Der Sinn dieses Opfers ist nicht schwer zu deuten: Phobos wird als φιλαίματος bezeichnet. Wir haben schon bei Homer gefunden, daß der Krieger die Macht des Gottes annehmen kann. Durch dieses Opfer soll der Krieger selbst φιλαίματος werden, indem er seine Hand in das Blut des geschlachteten Stieres taucht. Er nimmt so die Macht des Phobos an,

1) Ludwig Deubner, Athen. Mitteilungen 27, 1902, 254.

ja er wird zum Phobos. Das aus Homer gewonnene Bild wird für uns hier durch die Beschreibung eines uralten Ritus noch verdeutlicht. Gleichzeitig wissen die Krieger aber auch um die Gefahr, die ihnen vom Phobos drohen kann, vgl. V. 48. Daran zeigt sich die Zweiseitigkeit des Vorgangs.

Weitere Zeugnisse dafür, daß dem Phobos vor der Schlacht geopfert wird, finden sich bei Plutarch:
Thes. 27, 2 – vor der Amazonenschlacht – τέλος δὲ Θησεὺς κατά τι λόγιον τῷ Φόβῳ σφαγιασάμενος συνῆψεν αὐταῖς.
Alex. 21, 9 Alexander opfert vor der Schlacht bei Gaugamela dem Phobos: αὐτὸς πρὸ τῆς σκηνῆς μετὰ τοῦ μάντεως Ἀριστάνδρου διέτριβεν, ἱερουργίας τινὰς ἀπορρήτους ἱερουργούμενος, καὶ τῷ Φόβῳ σφαγιαζόμενος. Die Art der Kulthandlung wird dabei nicht genannt, sondern es ist nur von ἱερουργίας τινὰς ἀπορρήτους die Rede. Wir dürfen aber vermuten, daß eine ähnliche Handlung vollzogen wurde, wie Aischylos sie beschreibt.

Außerdem werden Kultstätten des Phobos erwähnt. Plutarch Cleom. 8, 3f. berichtet von einem Heiligtum des Phobos in Sparta. Er reiht dabei Phobos in die Reihe anderer παθήματα wie Thanatos und Gelos ein. Zu Phobos wird aber ausdrücklich gesagt, daß er nicht abgewendet werden soll wie andere δαίμονες, sondern die Spartaner glaubten, daß der Staat durch die Furcht am meisten zusammengehalten werde: τιμῶσι δὲ τὸν Φόβον οὐχ ὥσπερ οὓς ἀποτρέπονται δαίμονας ἡγούμενοι βλαβερόν, ἀλλὰ τὴν πολιτείαν μάλιστα συνέχεσθαι φόβῳ νομίζοντες. Im weiteren Text folgt dann eine moralisierende Begründung dieser Ansicht, die weit entfernt ist von der Vorstellung einer mächtigen Kriegsgottheit Phobos, wie sie Homer und Aischylos bezeugen.

Pausanias 3, 14, 9 und 3, 20, 2 erwähnt ein Heiligtum Φοιβαῖον in Sparta[1].

W. Schmid[2] leitet den Beinamen Poibos des Apollon von Phobos ab, indem er oi aus o als metrische Dehnung erklärt[3]. Wenn auch diese Erklärung sicher nicht zutrifft, so kann doch in früher Zeit, durch den Anklang Phobos – Phoibos unterstützt, eine Verbindung zwischen beiden Gottheiten hergestellt worden sein. Noch bei Plutarch Alex. M. fort. et virt. 343 E heißt es, daß Alexander dem Phobos gleicht, wenn er in seiner Rüstung

1) Dazu F. Bölte in RE XX 323-326. Das Φοιβαῖον ist der Φοίβη geweiht, die in Lakonien bekannt ist.

2) ARW 22, 1923/24, 217-223. Dazu zuletzt Peter Von der Mühll, MusHelv. 13, 1956, 193, wo er Ps.-Hes. Sc. 212 ἐφοίτων in ἐφοίβεον ändert auf Grund einer Variante des Mutinensis.

3) zurückgewiesen von Paul Kretschmer, Glotta 15, 1927, 199. Vgl. Pfister, Bursian 229, Suppl. 1930, 133 sowie L. Weber, RhM. 82, 1933, 215 Anm. 1.

unter die Kämpfenden springt. Radermacher[1] will Phoibos in Phobos ändern, was aber nach dem Erwähnten nicht nötig scheint.

Eines der wichtigsten Zeugnisse für einen Kult des Phobos ist eine Inschrift aus Selinunt[2] aus der Mitte des 5. Jh. Διὰ τὸν Δία νικῶμες καὶ διὰ τὸν Φόβον. ... Phobos steht in der Reihe der Gottheiten an zweiter Stelle nach Zeus, was ihm hier einen besonderen Rang zuweist. Man glaubt an ihn als einen Gott, der das Heer im Kampf aktiv unterstützt. Phobos steht in der Reihe der helfenden Gottheiten: Διὰ τὼς θεὼς τώσδες νικῶντι τοὶ Σελινώντιοι. „Die Inschrift von Selinunt ist der Dank an eine geglaubte Gottheit"[3].

Noch bei späteren Schriftstellern wird Phobos unter den Kriegsgottheiten genannt[4].

Dieterich hat gezeigt, wie die Bedeutung des Phobos als Furcht- und Schreckenerreger der Schlacht im Volksglauben allmählich verloren geht. Phobos wird zu einem schreckenerregendem Gespenst[5]. Die ursprüngliche Funktion des Phobos als „Scheucher in der Schlacht" übernimmt Pan (Nonn. Dion. 14, 81).

Im Volksglauben ist der Dämon Phobos nicht mehr auf die Kriegssphäre beschränkt. Aus dem gewaltigen Sohn des Ares, ὅς τ' ἐφόβησε ταλάφρονά περ πολεμιστήν N 300 wird ein Gespenst, das durch Amulette abgewehrt werden kann, wie die Inschrift eines schwarzen Amulett-Steines IG XIV 2413, 8 zeigt: ΠΡΟΣΔΕΜΟΝΑΚΕΦΟΒΟΥΣ.

Das dämonisch-gespenstische Wesen des Phobos kommt aber auch in hoher Dichtung zum Ausdruck. Archilochos frg. 56 D. schildert einen Sturm auf dem Meer:

> Γλαῦχ', ὅρα· βαθὺς γὰρ ἤδη κύμασιν ταράσσεται
> πόντος, ἀμφὶ δ' ἄκρα Γυρέων ὀρθὸν ἵσταται νέφος,
> σῆμα χειμῶνος· κιχάνει δ' ἐξ ἀελπτίης φόβος.

1) RhM. 58, 1903, 315f.

2) IG XIV 268 = Marcus Tod, Greek Historical Inscriptions[2], Oxford 1951, I nr. 37 = Dittenberger-Hiller, Sylloge Inscriptionum Graecarum III nr. 1122 = C.D. Buck, The Greek Dialects, Chicago 1955, 296 nr. 98 = Schwyzer Exempla 166.

3) Hermann Usener, Kleine Schriften IV, Berlin 1913, 212.

4) Libanius or. 18, 169 und 24, 14. Quint. Smyrn. 5, 29f. 10, 57. 11, 8f. 11, 13. Artemidor 2, 34. Nach Plutarch erot. 18 werden von einigen Deimos und Phobos als Söhne des Ares nicht anerkannt. Bei Philodem π. εὐσεβ. 35, 21 G. wird Phobos mit Metameleia verbunden. Vermutlich fanden sich an dieser Stelle auch Nachrichten über einen Kult des Phobos (Deubner, Roscher II 2, 2140).

5) **Die Stellen bei Albrecht Dietrich,** Abraxas, Leipzig 1891, 89. Hierher zu stellen wäre auch die Vermutung von Bernert RE XX 311 zu Plut. Thes. 27: „Plutarch weiß nichts mehr von einem Kult des Phobos, daher läßt er das Opfer nach einem Orakel geschehen; Phobos war für ihn schon ein Gespenst". Ein Gespenst δεῖμα Paus. G 7, 7.

Wie ein Dämon plötzlich auftritt, so erscheint hier φόβος zunächst gar nicht auf die Beteiligten bezogen (es fehlt ein Pers. Pron. wie ἡμῖν), aber doch werden alle von ihm ergriffen. Bei Homer war das dämonische Auftreten des Phobos auf die Kriegsspäre beschränkt, jetzt denkt man sich ihn überall dort, wo Menschen in Schrecken versetzt werden. Daneben steht δέος frg. 74, 4 D. ὑγρὸν δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος. Jedoch tritt δέος in direkter Beziehung zum Menschen auf, ist ein psychischer Zustand, der außerhalb des Menschen, absolut, nicht existieren kann, wenn er auch von außen in den Menschen hineindringt. Ebenso dringt φόβος in den Menschen ein, kann aber auch außerhalb als Dämon existieren [1].

Auch Aischylos weiß von dem dämonischen Wesen des Phobos

Ch. 288ff. καὶ λύσσα καὶ μάταιος ἐκ νυκτῶν φόβος
κινεῖ ταράσσει καὶ διωκάθει πόλεως
χαλκηλάτῳ πλάστιγγι λυμανθὲν δέμας.

So sollen nach dem Spruch Apollons die dämonischen Wesen λύσσα und φόβος mit Orest verfahren. Die persönliche Vorstellung ist dabei ganz lebendig. So kann man zweifeln, ob man nicht Aisch. Ag. 14 Φόβος γὰρ ἀνθ' Ὕπνου παραστατεῖ schreiben soll. Fraenkel Agamemnon II 13 bemerkt dazu: „It is perhaps not necessary to print Φόβος and Ὕπνου, but it probably accords with the intention of the poet that we should hear an undertone of personification in the sentence ... It often proves impossible in early Greek to make a clear distinction between common noun and proper name".

Viel behandelt ist Aisch. Ag. 1434

οὔ μοι Φόβου μέλαθρον ἐλπὶς ἐμπατεῖ.

Diese Stelle erklärt Fraenkel Agamemnon III 676f.: „Therefore 'For me Elpis treads not the house of fear' must mean 'treading my house, E. treads not the house of fear'." Ein Φόβου μέλαθρον ist für Homer kaum vorstellbar. Merkelbach [2] weist auf den Vorschlag von H. Weil hin, der dem Bild von dem plötzlich auftretenden Dämon Phobos sehr entgegenkommt

οὔ μοι μελάθρων ἐλπὶς ἐμπατεῖν Φόβον.

Bei Sophokles begegnen wir einer dämonischen Phobos-Erscheinung nur OC. 1651f. Der König hebt die Hand vor die Augen

ὡς δεινοῦ τινος
φόβου φανέντος οὐδ' ἀνασχετοῦ βλέπειν.

---

1) Eust. in Il. 518, 12 überliefert den unvollständigen Archilochos-Vers παῖδ' Ἄρεως μιαιφόνου. Vielleicht ist zu ergänzen <Δεῖμος Φόβος τε> παῖδ'... und war Eust. aus einer Sammlung von Homer- und Archilochos-Versen bekannt, wie sie jetzt im Pap. Hibeh 173 gefunden wurden. Die homerischen Parallelverse wären O 119 oder Λ 137.

2) Studien zur Textgeschichte und Textkritik, Köln und Opladen 1959, 173f.

So sieht auch das Volk den Phobos als Gespenst. Ob hier etwas aus dem Volksglauben durchbricht oder ob der Dichter noch tiefer verbunden ist mit alten mythischen Vorstellungen, ist nicht zu entscheiden. Beides zusammen wird wohl zu dieser Ausdrucksweise geführt haben. Daß die Vorstellung, die Homer von Phobos hatte, stark abgeschwächt ist, zeigt das beigefügte τις (ebenso Soph. Phil. 569. 1231).

Die Wendung Hdt. 4, 115, 2 ἡμέας ἔχει φόβος τε καὶ δέος ist wohl Homerismus, ebenso Hdt. 4, 203, 3, worauf unten S. 37 einzugehen ist.

2. Die Götter bewirken φόβος

Bei Homer ist die Vorstellung geläufig, daß die Götter φόβος bewirken können. Diese Vorstellung begegnet uns noch bei Bakchylides 11, 43f.

τὰς ἐξ ἐρατῶν ἐφόβησεν
παγκρατὴς Ἥρα μελάθρων.

Das Wort wird hier außerhalb der Kriegssphäre gebraucht, wir können es geradezu mit „vertreiben" übersetzen.

Pindar Pyth. 5, 58 ist von der Flucht der Löwen unter Furcht die Rede:

λέοντες περὶ δείματι φύγον.

60f. heißt es dann

ὁ δ' ἀρχαγέτας ἔδωκ' Ἀπόλλων
θῆρας αἰνῷ φόβῳ.

Der gehobenen Dichtersprache wäre die Ausdrucksweise „er übergab die Tiere dem Dämon Phobos" nicht unangemessen.

Hdt. 7, 10 ε heißt es dann ganz allgemein: οὕτω δὴ καὶ στρατὸς πολλὸς ὑπὸ ὀλίγου διαφθείρεται κατὰ τοιόνδε· ἐπεάν σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλῃ ἢ βροντήν, δι' ὧν ἐφθάρησαν ἀναξίως ἑωυτῶν. Diese Vorstellung entspricht ganz der homerischen: Π 118 wird von Apollon gesagt φόβον ἔμβαλε und Π 593ff. erregt Zeus mit Blitz und Donner den Griechen φόβος.

3. Die Helden bewirken φόβος

Homerisierend kann Bakchylides von den Troern sagen

13, 145 ὥρσάν τε φόβον Δαναοῖς.

Vgl. Λ 544 und Ξ 522. Dabei unterstützen sie Ares und Apollon, wie auch bei Homer Gott und Held nebeneinander auftraten. Noch bei Aischylos ist die Vorstellung vorhanden, daß ein Krieger für seine Feinde zum Phobos werden kann

Sept. 497ff.

αὐτὸς δ' ἐπηλάλαξεν, ἔνθεος δ' Ἄρει
βακχᾷ πρὸς ἀλκὴν θυιὰς ὥς, φόβον βλέπων.
τοιοῦδε φωτος πεῖραν εὖ φυλακτέον·
Φόβος γὰρ ἤδη πρὸς πύλαις κομπάζεται.

Zuerst wird der Krieger beschrieben, wie er rasend, vom Ares besessen (ἔνθεος δ' Ἄρει) kämpft und dann kommt die Feststellung

Φόβος γὰρ ἤδη πρὸς πύλαις κομπάζεται.

Es ist der Phobos selbst, der sich vor den Toren so prahlerisch gebärdet. Zu Phobos, der in Gestalt eines Kriegers auftritt, wäre noch zu stellen

Pers. 26ff. τοξοδάμαντές τ' ἠδ' ἱπποβάται,
φοβεροὶ μὲν ἰδεῖν, δεινοὶ δὲ μάχην
ψυχῆς εὐτλήμονι δόξῃ.

4. φόβος *„Flucht"*

An den meisten Stellen bei Homer bezeichnete φόβος vor allem die Flucht. Diese Bedeutung ist auch später noch faßbar, tritt aber immer mehr zurück.

An der oben behandelten Stelle Pind. Pyth. 5, 60 läßt sich φόβος auch mit „Flucht" übersetzen.

Herodot schildert 9, 68f. Flucht und Verfolgung und fährt dann fort ἐν δὲ τούτῳ τῷ γινομένῳ φόβῳ. Damit nimmt er die vorher gebrauchten Verba φεύγειν (2x), ἔπεσθαι und διώκειν wieder auf. Es ergibt sich also ganz klar die Bedeutung „Flucht". Umgekehrt wird φόβος durch ein Verbum des Fliehens wieder aufgenommen Hdt. 4, 203, 3 τοῖσι δὲ Πέρσησι οὐδενὸς μαχομένου φόβος ἐνέπεσε, ἀποδραμόντες δὲ . . . . ἴζοντο. Vielleicht darf man sagen, daß sich im ionischen Sprachbereich die Bedeutung „Flucht" noch am längsten erhalten hat. Während bei den Tragikern φόβος entweder als Dämon oder als der Affekt „Furcht" aufgefaßt wird, hat Herodot die homerische Bedeutung „ Flucht" noch an einigen Stellen bewahrt.

5. φόβος *„Furcht"*

Ansätze zur Psychologisierung des Begriffes φόβος waren schon bei Homer feststellbar. Die Bedeutung „Furcht" wird in der Folgezeit die herrschende. „Furcht" und „Flucht" werden als getrennte Erscheinungen angesehen: Logisches Denken differenziert stärker.

Tyrtaios frg. 7, 2 D. stellt φόβος und φυγή nebeneinander

μὴ δὲ φυγῆς αἰσχρῆς ἄρχετε μηδὲ φόβου.

Die Krieger sollen zusammen an ihrem Platz in der Schlacht bleiben und nicht mit der schändlichen Flucht beginnen noch mit der Furcht. φυγή ist die Fluchtbewegung, φόβος der psychische Zustand „Furcht". Nicht einmal (μηδέ) diese soll aufkommen dürfen.

Ist aber einmal das Phänomen „Flucht" aus dem Begriff φόβος ausgeklammert worden, bedeutet also φόβος nur noch „Furcht", so konnte das Wort auch außerhalb der Kriegssphäre Verwendung finden. Wir hatten

außerdem gesehen, daß der Kriegsdämon Phobos im Volksglauben zu einem Gespenst herabsank, das immer und überall auftreten konnte. Beide Entwicklungen gehen Hand in Hand. Wenn der Chor bei Aisch. Ag. 1243 sagt φόβος μ' ἔχει, so wird die Furcht wie ein Dämon gesehen, der den Menschen besessen hält. Vgl. auch Aisch. Sept. 259 ἀψυχίᾳ γὰρ γλῶσσαν ἁρπάζει φόβος.

Hier ist die Verbindung zu Krankheiten gegeben, die auch oft als Dämonen angesehen werden wie Aristoph. Thesm. 484 στρόφος μ' ἔχει στρόφος, formal die gleiche Bildung wie φόβος, ist als Krankheitsdämon der „Schnürer“[1]. Diese enge Beziehung zwischen φόβος und dem Krankhaften erkannte Snell[2]: „feste Grenzen zwischen φόβος und dem Krankhaften gibt es nicht“. Doch besteht zwischen der Auffassung des φόβος bei Aischylos und der im alten Epos ein grundlegender Unterschied: Bei Homer tritt φόβος plötzlich auf, bringt die Krieger zur Flucht und ist dann wieder verschwunden. In der aischyleischen Tragödie sitzt der φόβος in den φρένες oder der καρδία der Menschen fest (Prom. 181, Ch. 1024, Eum. 88, Suppl. 379) und bestimmt ihr Reden und Handeln oft durch das ganze Stück hindurch, wie Snell in seinem Aischylosbuche unter den Stichworten τί δράσω und φόβος gezeigt hat.

Zusammenfassung

Bei Homer umfaßt der Begriff φόβος einen ganzen Handlungsablauf: Ein Dämon Phobos erscheint (oder ein Gott oder Krieger, die auch diese Macht ausübern können) und ruft bei den Gegnern eine Reaktion hervor, die ebenfalls als φόβος bezeichnet wird; das ist die Flucht. Die Flucht wird von dem psychischen Zustand „Furcht“ begleitet, der mit δέος bzw. ταρβέω bezeichnet wird oder auch durch φόβος mit ausgedrückt werden kann. Darin liegt der Ansatz zur Psychologisierung. Das bei Homer erst zweimal belegte φυγή bezeichnet in der Folgezeit die Flucht. φόβος kann später auch außerhalb der Kriegssphäre gebraucht werden und bedeutet nur noch „Furcht“. Die Vorstellung, daß dahinter etwas Dämonisches steckt, bleibt noch lange erhalten, aber φόβος als psychischer Zustand bezeichnet nur noch das, was Homer mit δέος ausdrückte.

Für Platon besteht zwischen δέος und φόβος kein Unterschied mehr: er erklärt Prot. 358 E οὐδὲν διαφέρει. Nun kann auch φόβος die Furcht vor kommendem Unheil bezeichnen, was bei Homer durch δέος ausgedrückt wurde. Man vergleiche nebeneinander Platon Laches 198 B δέος· προσδοκία μέλλοντες κακοῦ und Aristot. Eth. Nic. 1115 a 9 διὸ

1) H. Oertel, KZ 68, 1942, 77. W. Havers, Die Sprache 4, 1958, 30.

2) B. Snell, Aischylos und das Handeln im Drama, Philologus Suppl. 20, 1, Leipzig 1928, 42. Vgl. J. de Romilly, La crainte et l'angoisse dans le théatre d'Eschyle, Paris 1958.

καὶ τὸν φόβον ὁρίζονται προσδοκίαν κακοῦ, sowie Aristot. Rhet. 1382 a 21 ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ[1]. Die einzelnen Phasen des mit dem komplexen Begriff φόβος bei Homer bezeichneten Handlungsablaufes sind isoliert und haben je eine eigene Bezeichnung erhalten.

1) Die Belege nach Wolfgang Schadewaldt, Furcht und Mitleid? Hermes 83, 1955, 129ff.

ERIS

I. ἔρις und davon abgeleitete Wörter bei Homer

1. Die Gottheit Eris

Um zu zeigen, wie ἔρις entsteht, zeichnet der Dichter das mythische Bild der Gottheit Eris.

Δ 439ff.

ὄρσε δὲ τοὺς μὲν Ἄρης, τοὺς δὲ γλαυκῶπις Ἀθήνη
Δεῖμός τ' ἠδὲ Φόβος καὶ Ἔρις ἄμοτον μεμαυῖα,
Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη ἑτάρη τε,
ἥ τ' ὀλίγη μὲν πρῶτα κορύσσεται, αὐτὰρ ἔπειτα
οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει·
ἥ σφιν καὶ τότε νεῖκος ὁμοίιον ἔμβαλε μέσσῳ
ἐρχομένη καθ' ὅμιλον ὀφέλλουσα στόνον ἀνδρῶν.

Eris ist die Schwester und Gefährtin des Ares, gehört also in die Kriegssphäre. Sie erwächst aus kleinen Anfängen, wird aber dann übergroß, sodaß sie auf der Erde geht und mit ihrem Haupt an den Himmel stößt. Sie wirft νεῖκος in die Mitte. Sie ist ἄμοτον μεμαυῖα wie E 518, d.h. sie stürmt unaufhörlich dahin und trachtet nach Kampf. Λ 73 heißt es, daß sie sich am Kampf freut und als einzige der olympischen Gottheiten bei den Kämpfenden ist. Υ 48, als die Götter in die Schlacht eingreifen, erhebt sich Eris κρατερὴ λαοσόος.

Λ 3ff. zeigt weitere Wesensmerkmale der Eris. Am Morgen schickt Zeus Ἔριδα ἀργαλέην zu den Schiffen der Achäer πολέμοιο τέρας μετὰ χερσὶν ἔχουσαν[1]. Sie steht aufrecht (ὄρθια) im Lager und flößt den Männern Kampfeskraft (σθένος) ein, unaufhörlich (ἄλληκτον) zu kämpfen. ἄμοτον μεμαυῖα war auch Δ 440 und E 518 Eigenschaft der Eris. Diese Eigenschaft geht jetzt auf die Krieger über. Ihnen wird dadurch der Kampf lieber als die Heimkehr. Bei ihrem Auftreten ruft die Göttin gewaltig: ἤυσε ... μέγα τε δεινόν τε.

E 740 ist die Darstellung der Eris zusammen mit Ἀλκή und Ἰωκή auf der Ägis erwähnt. Dieses mythische Bild der Gottheit Eris, wie es an den behandelten Stellen vom Dichter gezeichnet wird, zeigt dem Hörer, daß das Phänomen ἔρις göttlichen Ursprungs ist. Was dann im θυμός des Kriegers als „Kampfeswut" oder des Menschen allgemein als „Streitsucht"

---

1) Was πολέμοιο τέρας sei, konnten schon die antiken Erklärer nicht mit Sicherheit sagen (Schol. A zu Λ 4). Es ist wohl die Ägis, vgl. E 742 Διὸς τέρας αἰγιόχοιο. Andere Ansichten bei C. R. Berge, De belli Daemonibus ... Diss. Leipzig 1895, 31f. Vielleicht ist auch zu schreiben Πολέμοιο, wie auch πόλεμος ein dämonisches Wesen an sich hat. Vgl. Kallinos frg. 1, 4D. πόλεμος γαῖαν ἅπασαν ἔχει mit dem oben zu φόβος und στρόφος Gesagten, sowie unten S. 44 Anm. 1.

empfunden wird und sich im Krieg als Auseinandersetzung mit Waffengewalt, sonst aber als Schelten, Schmähen, Grollen oder auch als Wettkampf konkret auswirkt, ist das Werk der Göttin Eris oder der Götter schlechthin.

Hier sei auch an das Auftreten der Eris in den Kyprien erinnert[1]: Bei der Hochzeit des Peleus mit Thetis tritt Eris auf und erregt einen Streit (νεῖκος) um die Schönheit unter den Göttinnen Athene, Hera und Aphrodite. Das führt zu einem Schönheitswettkampf, den Paris zu Gunsten der Aphrodite entscheidet. Daraus entsteht der Troianische Krieg wegen des Streites zwischen Paris und Menelaos.

Die Göttin Eris ist die Ursache für die Auseinandersetzungen verschiedenster Art: Hader, Wettkampf, Zwist, Krieg.

Ausführlicher ist Eris beschrieben Ps.-Hesiod Sc. 148f., wo sie auf der Stirn des als Apotropaion dargestellten Phobos gedacht ist:

δεινὴ Ἔρις πεπότητο κορύσσουσα κλόνον ἀνδρῶν,
σχετλίη[2], ἥ ῥα νόον τε καὶ ἐκ φρένας εἵλετο φωτῶν.

2. Die Götter schicken ἔρις

Ähnlich wie wir es bei φόβος beobachten konnten, ist ἔρις eine überirdische, göttliche Macht, die zu gegebener Zeit unter die Menschen, besonders unter die Krieger tritt. Wird diese Macht etwa von Zeus unter die Menschen geschickt, so kann der Dichter sagen Ζεὺς Ἔριδα προΐαλλε (Λ 3) und Eris wird dann als furchtbare Göttin angesehen, die ins Lager tritt und gewaltig ruft. Nicht unbedingt muß Eris immer als Göttin angesehen werden; oft erregt auch eine der olympischen Gottheiten Streit unter den Menschen; das Entscheidende ist, daß das Phänomen ἔρις seinen Ursprung bei den Göttern hat. Wie sich der homerische Mensch in allen entscheidenden Handlungen von einer Gottheit beeinflußt weiß[3], wie er der Überzeugung ist, „daß nicht nur jede Art des Könnens und Gelingens von den Göttern kommt, sondern auch die Gedanken und Entschlüsse des Menschen ihr Werk sind“[4], so ist natürlich auch ἔρις ein Werk der Gottheit, wenn nicht Gottheit selbst.

So kann schon in den Einleitungsversen der Ilias der Dichter fragen A 8 τίς τ' ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι; und antwortet: Apollon. Von Hera heißt es E 732 μεμαυῖ' ἔριδος καὶ ἀυτῆς, sie hat also die gleichen Eigenschaften, die Δ 440 und Λ 10 der

1) Die Quellen bei Allen V 102. Zum Mythos Richard Reitzenstein, Hermes 55, 1900, 73ff.

2) Merkelbach, Studi Italiani 27/28, 1956, 297f. liest σχέτλιος, ὅς κτλ. und bezieht V. 149 auf den V. 144 genannten Phobos.

3) Vgl. Erland Ehnmark, The idea of god in Homer, Diss. Uppsala 1935, 5ff. Felix von Trojan, Handlungstypen im Epos, München 1928, 19ff. Fränkel Dichtung 87ff. und 99ff.

4) Walter F. Otto, Theophania, Hamburg 1956, 45. Vgl. auch N 730ff. sowie E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley – Los Angeles 1951, 11.

Eris selbst zugeschrieben werden. Fast alle olympischen Gottheiten haben die Macht, ἔριν zu schicken: Zeus Η 210, Π 662, γ 161, sowie Kypr.frg. 1 (Allen V 117); Athene Φ 394, γ 136; Poseidon Υ 134; alle Götter Υ 55.

Δ 444 war davon die Rede, daß Eris νεῖκος unter die Krieger wirft[1]. Diese Funktion wird ausgeübt von Athene Ρ 544 und Λ 721. Der Dichter kann so in dreifacher Weise vom göttlichen Ursprung des Phänomens ἔρις reden:

1) Eris wird als Göttin gedacht, die unter die Menschen tritt.

2) Die olympischen Götter veranlassen ἔριν, unter den Menschen aufzutreten. Dabei muß ἔρις nicht immer als Göttin gedacht sein.

3) Einer der olympischen Götter erregt νεῖκος und übernimmt so selbst die Funktion der Eris.

3. ἔρις als „Kampfeswille"

a) im Krieg

Das mythische Bild der Göttin Eris bleibt auf die Kriegssphäre beschränkt. Sie oder andere Götter, die ihre Macht ausüben, erregen in den Menschen einen psychischen Zustand, der ebenfalls als ἔρις bezeichnet wird und den wir als „Kampfeswille" auffassen können. Auch wenn nicht von einem Eingreifen der Gottheit gesprochen wird, kann diese Bedeutung bewahrt bleiben. Η 111 sagt Agamemnon zu Menelaos, nachdem Hektor den tapfersten der Griechen zum Zweikampf herausgefordert hat:

μηδ' ἔθελ' ἐξ ἔριδος σεῦ ἀμείνονι φωτὶ
μάχεσθαι.

ἐξ ἔριδος heißt hier „aus Drang zum Kampf"[2].

Die psychische Seite des komplexen Begriffes ἔρις wird deutlich in der Gegenüberstellung zu φιλότης

Η 301f. ἡμὲν ἐμαρνάσθην ἔριδος πέρι θυμοβόροιο,
ἠδ' αὖτ' ἐν φιλότητι διέτμαγεν ἀρθμήσαντε.

Auch Π 476 ist hierher zu stellen

τὼ δ' αὖτις συνίτην ἔριδος πέρι θυμοβόροιο.

Wenn die psychische Seite besonders hervorgehoben werden soll, heißt es Η 209f.

... οὕς τε Κρονίων
θυμοβόρου ἔριδος μένεϊ[3] ξυνέηκε μάχεσθαι

oder Τ 58

θυμοβόρῳ ἔριδι μενεήναμεν εἵνεκα κούρης.

---

1) über den Unterschied zwischen ἔρις und νεῖκος s. unten S. 48 f.

2) Fränkel Dichtung 87 bezeichnet ἔρις als „Kampfwille der Armee".

3) Snell 41: „μένος etwa ist die Kraft, die man in seinen Gliedern spürt, wenn es einen juckt, auf etwas loszugehen". Vgl. auch Snell 267. Auch das Beiwort θυμοβόρος „herzzerfressend" weist auf die psychische Voraussetzung hin. Zu θυμοβόρος vgl. Porzig 304.

b) im Wettkampf

Diese Stellen führten uns deutlich die Bedeutung „Drang zum Kampf" vor. Zwar soll H 111 ein Kampf auf Leben und Tod stattfinden, aber die vielen Zuschauer lassen den Kampf geradezu zu einem gymnischen Wettkampf werden. An einigen Odyssee-Stellen ist die Bedeutung „Wettkampf" klar zu ersehen: δ 343 = ρ 134 heißt es von Odysseus

ἐξ ἔριδος Φιλομηλείδῃ ἐπάλαισεν ἀναστάς.

Die äußerst kurz überlieferte Geschichte läßt auf ähnliche Voraussetzungen schließen, wie sie H 111 gegeben waren: Aus Drang zum Kampfe (ἐξ ἔριδος) fordert einer den anderen zu einem Ringkampf heraus. So wird der Kampfeswille, wenn er auf ein sportliches Messen der Kräfte ausgeht, in gute Bahnen gelenkt und ἔρις bedeutet neben dem „Drang zum Kampf" im Krieg auch den „Drang zum Wettkampf".

c) bei anderen Anlässen

Neben Drang zum Kampf im Krieg und zum Wettkampf wird mit ἔρις auch allgemein jede Streitsucht bezeichnet, so insbesondere die Auseinandersetzung zwischen Achilleus und Agamemnon.

Α 8 τίς τ' ἄρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;

„Wer von den Göttern führte euch beide im Drang zum Kampfe zusammen?"[1]

In der Presbeia läßt Odysseus in seiner Rede den Peleus zu Achilleus sagen

I 255ff. ... σὺ δὲ μεγαλήτορα θυμὸν
ἴσχειν ἐν στήθεσσι· φιλοφροσύνη γὰρ ἀμείνων·
ληγέμεναι δ' ἔριδος κακομηχάνου.

Die Wendung θυμὸν ἴσχειν ἐν στήθεσσι sowie der Gegensatz φιλοφροσύνη – ἔρις zeigen, daß hier besonders die psychische Voraussetzung des Streites, die „Streitsucht" mit ἔρις bezeichnet wird. φιλοφροσύνη, das bei Homer nur an dieser Stelle vorkommt, ist die „freundliche Gesinnung", die der „Streitsucht" entgegengehalten wird.

Α 207 sagt Athene zu Achilleus ἦλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος. V. 210 nimmt sie diesen Satz wieder auf mit den Worten ἀλλ' ἄγε λῆγ' ἔριδος. H 210 und Τ 58 fanden wir μένος bzw. μενεαίνω mit ἔρις verbunden. Dort betonte μένος die psychische Seite des komplexen Begriffes ἔρις. Hier kann nun μένος direkt durch ἔρις ersetzt werden. ἔρις bedeutet also an dieser Stelle „Streitsucht". In dieser Bedeutung findet sich ἔρις noch Α 319 und Τ 64.

Γ 100 spricht Menelaos von seiner „Streitsucht" im Konflikt mit Paris.

---

1) Chantraine Gramm. II 68 erklärt diesen Dativ als Dativ der Bestimmung. Die Bestimmung liegt aber schon in μάχεσθαι, sodaß mir eine instrumentale Auffassung sinnvoller erscheint.

Σ 107f. ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
καὶ χόλος

weist schon durch die Verbindung mit χόλος auf die Bedeutung „Streitsucht" hin.

4. ἔρις als „Kampf und Streit"

ἔρις bedeutet neben dem „Kampfeswillen" auch das konkrete Ergebnis dieses Willens, Kampf und Streit. Dieser erscheint im Krieg, im Wettkampf und bei anderen Anlässen.

a) im Krieg

Υ 134 sagt Poseidon zu Hera

οὐκ ἂν ἔγωγ' ἐθέλοιμι θεοὺς ἔριδι ξυνελάσσαι.

Hier liegt nun ein finaler Dativ vor „zum Kampf". Diese Wendung findet sich noch Φ 394 und Χ 129. Dazu ist zu stellen die Verbindung ἔριδι ξυνιέναι Υ 66 und Φ 390. Doch erhebt sich die Frage, ob diese Stellen nicht besser übersetzt wären „in Kampfesdrang zusammeneilen". Sicher war diese Vorstellung für den antiken Hörer mit gegeben und eine Sonderung der Bedeutungsnuancen ist an solchen Stellen schwer. Ähnliche Schwierigkeiten liegen vor Υ 55 ἐν δ' αὐτοῖς ἔριδα ῥήγνυντο βαρεῖαν. „Die Götter ließen einen schweren Streit ausbrechen", der aber doch immer den Willen zum Streit voraussetzt.

Auch Α 177, wo Agamemnon zu Achilleus spricht

αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε

kann man zweifeln, ob man nicht ἔρις als Voraussetzung für πόλεμοι und μάχαι auffassen sollte. Die gleichen Worte spricht Ε 891 Zeus zu Ares. Ganz klar ist aber ἔρις der konkrete Kampf Γ 7, wo es von den Kranichen heißt, die den Pygmäen Tod bringen:

ἠέριαι δ' ἄρα ταί γε κακὴν ἔριδα προφέρονται.

In der Wendung ἔριδα προφέρονται scheint noch eine schwache Nachwirkung der Vorstellung von der persönlich gedachten Eris zu liegen: Die Kraniche bringen Eris zu den Pygmäen, wie Zeus Eris unter die Krieger schickt (Λ 3). Die Wendung wurde dann auch für den friedlichen Wettkampf gebraucht, vgl. unten ζ 92 und δ 210.

Die Bedeutung „konkreter Kampf" liegt auch vor

Ε 861 ἀνέρες ἐν' πολέμῳ ἔριδα ξυνάγοντες Ἄρηος

„den Kampf des Ares beginnend". Dazu ist noch zu stellen

Ξ 389 δή ῥα τότ' αἰνοτάτην ἔριδα πτολέμοιο τάνυσσαν[1]

sowie

1) Vielleicht ist hier auch zu lesen Πτολέμοιο, wie sich auch die Verbindung ἔριδα Ἄρηος Ε 861 findet. Trümpy 124 will in Verbindungen wie ἔριδα πτολέμοιο nur eine stilistische Erscheinung sehen. Wenn wir aber πόλεμος wie andere Substantive auf -μος als ursprüngliches Nomen agens auffassen dürfen (Porzig 287) und zu πελεμίζω stellen (Trümpy 130, Boisacq s.v.), so ergibt sich eine Grundbedeutung „Erschütterer". Die

Φ 385 ἐν δ' ἄλλοισι θεοῖσιν ἔρις πέσε βεβριθυῖα
und von Hera gesagt
Φ 513 ἐξ ἧς ἀθανάτοισιν ἔρις καὶ νεῖκος ἐφῆπται,
wo ἔρις ja nicht von allen Göttern ausgeht, sich dann aber alle in den Kampf verwickelt sehen.

Wie nahe jedoch oft beide Bedeutungen „Kampfeswille" und „konkreter Kampf" beieinanderliegen, zeigt Φ 359f., wo der Strom Xanthos zu Hephaistos sagt

λῆγ' ἔριδος, Τρῶας δὲ καὶ αὐτίκα δῖος Ἀχιλλεὺς
ἄστεος ἐξελάσειε· τί μοι ἔριδος καὶ ἀρωγῆς;

λῆγ' ἔριδος können wir mit „Kampfeswille" übersetzen, τί μοι ἔριδος καὶ ἀρωγῆς bezieht sich aber auf den konkreten Kampf. Daran ist noch anzuschließen σ 13: Der Bettler sagt zu Odysseus

ἀλλ' ἄνα, μὴ τάχα νῶιν ἔρις καὶ χερσὶ γένηται

„Streit auch mit den Händen", also konkreter Kampf.

Die Verbindung von ἔρις und πόλεμος erscheint wie Ξ 389 auch in einem Fragment der Kyprien (Allen V 118), das vom Vernichtungswillen des Zeus erzählt. Zeus will die Erde von den Menschen erleichtern

ῥιπίσσας πολέμου μεγάλην ἔριν Ἰλιακοῖο.

b) im Wettkampf

Vom friedlichen Wettkampf wird ἔρις gebraucht ζ 92: Die Mägde der Nausikaa

στεῖβον δ' ἐν βόθροισι θοῶς, ἔριδα προφέρουσαι

„um die Wette".

Odysseus spricht zu den Phäaken

θ 209f. ... οὐτιδανὸς πέλει ἀνήρ,
ὅς τις ξεινοδόκῳ ἔριδα προφέρηται ἀέθλων

„der mit seinem Gastgeber einen Wettkampf durchführen will". Vgl. σ 366.

c) bei anderen Anlässen

Werden die Auswirkungen der Streitsucht vom Zuschauer sozusagen „objektiv" gesehen, so bedeutet ἔρις ganz allgemein „Zwist, feindseliges Verhältnis". Die subjektive Beteiligung der Streitenden tritt für den Beobachter zurück hinter den konkreten Auswirkungen. In dieser Bedeutung finden wir ἔρις

Ψ 490 καί νύ κε δὴ πρότερω ἔρις γένετ' ἀμφοτέροισι.

---

persönliche Vorstellung liegt noch vor

A 61 εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμός τε δαμᾷ καὶ λοιμὸς Ἀχαιούς.
H 343 μή ποτ' ἐπιβρίσῃ πόλεμος Τρώων ἀγερώχων.

Vgl. auch oben S. 40 Anm. 1.

5. Die von ἔριϛ *abgeleiteten Substantive und Verben*

ἔρισμα[1] : Zeus spricht zu Hera

Δ 37f. ... μὴ τοῦτό γε νεῖκος ὀπίσσω
σοὶ καὶ ἐμοὶ μέγ' ἔρισμα μετ' ἀμφοτέροισι γένηται.

ἔρισμα ist der „Streitgegenstand". Das Wort findet sich nur an dieser Stelle.

ἐρίζω[2] : Unter den von ἔριϛ abgeleiteten Verben ist dieses das wichtigste. Die ihm zugrunde liegende Bedeutung ist „das Bedürfnis haben, sich zu messen" und dann überhaupt „sich messen" im allgemeinsten Sinn, wobei das Medium das persönliche Interesse und den eigenen Willen besonders betont wie

E 171ff.
Πάνδαρε, ποῦ τοι τόξον ἰδὲ πτερόεντες ὀιστοὶ
καὶ κλέος, ᾧ οὔ τίς τοι ἐρίζεται ἐνθάδε γ' ἀνήρ.
οὐδέ τις ἐν Λυκίῃ σέο γ' εὔχεται εἶναι ἀμείνων

„darin sich mit dir zu messen kein Mann hier das Bedürfnis hat". ἐρίζω bezeichnet jede Auseinandersetzung und nur an wenigen Stellen das Kämpfen in der Schlacht, wofür μάχομαι eintritt.

Daß ἐρίζω ebenso wie das Substantiv ἔριϛ bei Homer sowohl die psychische Voraussetzung „zum Kampf drängen" als auch das sichtbare „Kämpfen" bezeichnen kann, zeigt die Gegenüberstellung

σ 38f.
ὁ ξεῖνός τε καὶ Ἶρος ἐρίζετον ἀλλήοιιν
χερσὶ μαχέσσασθαι·

mit der oben S. 43 behandelten Stelle A 8, wo ἔριϛ die gleiche Bedeutung hat wie hier ἐρίζετον.

Als Synonyma werden ἐρίζειν und μάχεσθαι gebraucht

Z 129ff. οὐκ ἂν ἔγωγε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην.
οὐδὲ γὰρ οὐδὲ Δρύαντος υἱὸς κρατερὸς Λυκόοργος
δὴν ἦν, ὅς ῥα θεοῖσιν ἐπουρανίοισιν ἔριζεν·

Φ 184f. ... χαλεπόν τοι ἐρισθενέος Κρονίωνος
παισὶν ἐριζέμεναι.

Φ 193 ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι.

Häufiger liegt bei ἐρίζειν die Bedeutung „sich mit jemanden messen in irgendeiner Fähigkeit" vor: E 172, θ 223 und θ 225 im Bogenschießen, N 325 im Laufen, Ψ 404 im Wagenrennen, B 555 im Ausrüsten von Pferden und Kriegern, θ 371 im Tanzen, σ 277 im Werben um eine Frau, δ 78 und

1) Vgl. oben S. 28 mit Anm. 1 sowie Porzig 187f.

2) Zur Bildung Schwyzer I 735 mit Anm. 4.

δ 80 im Besitz, Ι 389 und ε 213 an Aussehen und Schönheit, an Schlauheit Γ 223, τ 286 und ψ 126, im Dienen ο 321, im Wortgefecht Ο 284.

Von da aus ergibt sich die Bedeutung „streiten mit Worten" Β 214 und Β 247, allgemeiner Μ 423 und Ν 109. Vom Streit des Agamemnon mit Achilleus wird ἐρίζειν gebraucht Α 6 und Α 277.

ἐριδαίνω[1] hat an den meisten Stellen die Bedeutung „streiten", „zanken mit Worten", so Α 574, Β 342, σ 403, φ 310; α 79 „sich widersetzen" und die allgemeine Bedeutung „wetteifern" Π 765, Ψ 792 und β 206. Es fehlt also die Bedeutung „streiten im Kampf, kämpfen".

ἐριδμαίνω ist eine erweiterte Form von ἐριδαίνω (Schwyzer I 724) und findet sich nur Π 260 in der Bedeutung „Die Kampfeswut bei jemanden erregen, jemanden reizen".

6. Die mit ἔρις verbundenen Substantive und Verben

An den behandelten Stellen zeigte sich immer wieder, daß mit ἔρις Substantive und Verben verbunden werden, welche die komplexe Bedeutung des Wortes nach irgendeiner Richtung hin besonders betonen. Um die verschiedenen Bedeutungsnuancen von ἔρις noch präziser erfassen zu können, sollen diese Substantive und Verben im folgenden genauer untersucht werden.

a) Die Göttin Eris und andere Kriegsdämonen

Δ 440ff. ist Eris die Schwester und Gefährtin des Ares. Wenn von Ares auch nur sehr wenige Kulte bezeugt sind (Nilsson 517), so ist er doch bei Homer die lebendigste aller Kriegsgottheiten. Eine genaue Untersuchung des Wortgebrauches würde zu ähnlichen Ergebnissen führen, wie die Untersuchung des Gebrauches von φόβος und von ἔρις in der Kriegssphäre [2] . Trümpy 153 sagt: „Oft ist die Bedeutung 'Kampfwut' unverkennbar" und weist auf Ρ 210 [3] , Σ 264 [4] und λ 537 hin. Ares ist der überragende Kriegsgott; φόβος, Δεῖμος und ἔρις bezeichnen je einen besonderen Vorgang im Kampfgeschehen, sind also in mythischer Vorstellung und Ausdrucksweise dessen Kinder.

Σ 535 ist Eris zusammen mit Kydoimos und Ker auf der Ägis dargestellt. κυδοιμός hat zuletzt behandelt Trümpy 158f.; er betont das psychische Moment, das dem Wort innewohnt. Besonders beachtenswert

1) Zur Bildung Schwyzer I 733 mit Anm. 1.

2) Einiges bei Walter Pötscher, Gymnasium 66, 1959, 5ff.

3) Vgl. oben S. 31 Anm. 1. Ob wir ἄρης oder Ἄρης schreinen, ist belanglos. Die Gottheit ergreift einen Menschen, fährt in ihn hinein.

4) Für die Verbindung μένος Ἄρηος gilt das oben S. 42 zu ἔριδος μένει Gesagte.

sind die Wendungen κυδοιμὸν ὦρσε Λ 52 von Zeus gesagt und Σ 218 von Athene, wenn wir daneben stellen ἐν φόβον ὦρσε (z.B. Λ 544) und ἔριν ὦρσε γ 161. Oder wenn von Hektor gesagt wird

Λ 538f. . . . ἐν δὲ κυδοιμὸν
ἧκε κακὸν Δαναοῖσι

neben Ο 326f. ἐν γὰρ Ἀπόλλων ἧκε φόβον.

Da die Etymologie des Wortes κυδοιμός nicht gesichert ist[1], können von da aus keine Schlüsse auf die Bedeutung gezogen werden. Holt, Glotta 27, 1939, 187 kommt zu der Feststellung, daß κυδοιμός kein Nomen actionis sei. Jedoch beweist die Darstellung des Kydoimos auf der Ägis allein nicht, daß die Vorstellung von einem Dämon Kydoimos lebendig war. Daß sich aber Ansätze dazu finden, zeigen die Parallelen zur Verwendungsweise von φόβος und ἔρις. Außerdem sind μος-Bildungen mit der Funktion eines Nomen agentis πόλεμος, πότμος (λιμός, λοιμός?). Auch die Rückbildung Δεῖμος aus δεῖμα scheint mir durch das Vorhandensein anderer Agentia auf –μος begünstigt worden zu sein.

Δ 440 kämpfen Deimos und Phobos zusammen mit Eris. Deimos und Phobos sind schon oben S. 15f. behandelt worden.

Ker, Alke und Ioke, die Ε 740 bzw. Σ 535 zusammen mit Eris auf der Ägis dargestellt sind, gehören nicht in die Reihe der Kriegsdämonen, können also hier unberücksichtigt bleiben.

b) Die Auswirkungen der Eris

Δ 440ff. wirft Eris νεῖκος unter die Krieger. Da ἔρις und νεῖκος auch sonst bei Homer nebeneinander erscheinen, gilt es, den Unterschied zwischen beiden Begriffen zu erfassen.

υ 266f.

ὑμεῖς δέ, μνηστῆρες, ἐπίσχετε θυμὸν ἐνιπῆς
καὶ χειρῶν, ἵνα μή τις ἔρις καὶ νεῖκος ὄρηται.

Φ 513 Hera

ἐξ ἧς ἀθανάτοισιν ἔρις καὶ νεῖκος ἐφῆπται.

Β 376 Zeus

ὅς με μετ' ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νείκεα βάλλει.

Υ 251ff.

ἀλλὰ τί ἢ ἔριδας καὶ νείκεα νῶιν ἀνάγκη
νεικεῖν ἀλλήλοισιν ἐναντίον ὥς τε γυναῖκας,
αἵ τε χολωσάμεναι ἔριδος πέρι θυμοβόροιο
νεικεῦσ' ἀλλήλῃσι . . .

ἔρις und νεῖκος können auf Grund dieser Stellen allein in ihrer Bedeutung nicht differenziert werden. Wir sehen klarer, wenn wir die Ver-

1) Trümpy 159 mit Anm. 443.

ben betrachten, die zu νεῖκος gesetzt werden. νεῖκος steht als Subjekt zu ὄρνυται 15x, ἐτύχθη 2x, ἔπλετο 2x, γίγνεται 1x, ἵστατο 1x, ἐφῆπται 1x, als Objekt zu λύειν 3x, παύειν 1x, ἐμβάλλειν μέσσῳ 1x, κρίνειν 1x, ἄγειν 1x, ἐγείρειν 1x.

Diese Verbindungen zeigen deutlich, daß der Begriff νεῖκος eine seelische Beteiligung der Kämpfenden nicht mit einschließt. Wir vermissen alle Wendungen, die etwa bei φόβος oder ἔρις oder noch deutlicher bei σθένος und μένος einen psychischen Faktor des Phänomens erkennen lassen. νεῖκος wird ganz „objektiv" gesehen. Der Streit entsteht, ist da; nie aber wird gesagt, die Krieger kämpfen *ἐξ νείκεος wie sie ἐξ ἔριδος kämpfen. νεῖκος drückt also nie eine seelische Stimmung aus, sondern bezeichnet die tatsächlich sich vollziehende Auseinandersetzung zwischen den Parteien, wie sie sich einem Zuschauer oder dem erzählenden Dichter darstellt, ohne daß dabei das psychische Moment mit berücksichtigt wird. νεικέω bedeutet „streiten mit Worten, schelten, schmähen". Wenn eine seelische Stimmung vorausgesetzt werden soll, dann ist das ἔρις[1]. Sie ist die Ursache für νεῖκος, das dann die objektive Erscheinungsform des Streites ist. Von diesem Blickpunkt aus kann nun gesagt werden, daß die Zusammenstellung von ἔρις und νεῖκος die subjektive und objektive Seite des Streites bezeichnet. Daß ἔρις Ursache für νεῖκος ist, wird in mythischer Formulierung so ausgedrückt, wie Δ 444 der Dichter von Eris sagt

ἥ σφιν καὶ τότε νεῖκος ὁμοίιον ἔμβαλε μέσσῳ..

So läßt sich auch die Formulierung verstehen P 384f.

τοῖς δὲ πανημερίοις ἔριδος μέγα νεῖκος ὀρώρει
ἀργαλέης.

Wenn wir Ἔριδος schreiben, so ist hier das gleiche gesagt wie Δ 444, nur kürzer, formelhafter. Ἔριδος μέγα νεῖκος wäre, allerdings nur formal, zu stellen neben φόβον Ἄρηος Β 767. Für φόβον Ἄρηος haben wir oben S. 16 eine formelhafte Nachwirkung alter mythischer Vorstellungen behauptet. Das Gleiche liegt hier vor, vgl. auch die Wendungen ἔριδα Ἄρηος Ε 861 und Ξ 149, ἔριδα πτολέμοιο Ξ 389 (P 253), sowie oben S. 40 Anm. 1 und S. 44 Anm. 1. Auch das Epitheton ἀργαλέης weist auf persönliche Vorstellung, es ist Λ 4 Beiwort der Göttin Eris.

Λ 11ff. flößt Eris den Männern σθένος ein. Eder 26 bemerkt zu σθένος: „Aber da, wo σθένος im Herzen oder in der Brust lokalisiert gedacht ist, erhält es mehr den Sinn einer seelischen Stärke, wie 'Mut, Aus-

1) Trümpy 145 hat dies verkannt.

dauer,Kampfdrang'." Nicht nur Eris bewirkt bei den Helden σθένος. Von Hektor heißt es

P 210ff. ... δῦ δέ μιν Ἄρης
δεινὸς ἐνυάλιος, πλῆσθεν δ' ἄρα οἱ μέλε' ἐντὸς
ἀλκῆς καὶ σθένεος.

Hier ist σθένος das Gefühl der Stärke, das den Menschen durchdringt und ihn mit herausforderndem Kampfdrang erfüllt; die Bedeutung grenzt fast an die von λύσσα, von der es bei Hektor heißt Ι 239 κρατερὴ δέ ἑ λύσσα δέδυκεν (vgl. oben S.31 f.). Die Folge dieses Durchdrungenseins von Ares ist ἀλκή und σθένος. Wiederum können diese Vorstellungen mit dem Befallenwerden durch den Phobos verglichen werden, jedoch mit dem Unterschied, daß bei φόβος auch die Wirkung des Dämons als φόβος bezeichnet wurde. Die Wirkung des Ares wird durch die besonderen Substantive σθένος und ἀλκή bezeichnet. Bei Eris finden wir beide Vorstellungen: Auch die Wirkung des göttlichen Eingreifens ist ἔρις oder Eris schickt σθένος.

Weiterhin übt diese Macht der Eris aus Poseidon

Ξ 151f. ... Ἀχαιοῖσιν δὲ μέγα σθένος ἔμβαλ' ἑκάστῳ
καρδίῃ, ἄλληκτον πολεμίζειν ἠδὲ μάχεσθαι

und Athene Ψ 304 μέγα γὰρ σθένος ἔμβαλ' Ἀθήνῃ.

An all diesen Stellen können wir σθένος mit „Kampfesmut" übersetzen. σθένος bedeutet also etwas Ähnliches wie ἔρις. Während jedoch ἔρις auch den konkreten Kampf bezeichnet und andererseits die Gottheit ist, die diesen Kampfesdrang verleiht, bleibt die Bedeutung von σθένος auf „Kampfesmut" beschränkt oder bezeichnet allgemein „die Gesamtveranlagung eines starken Menschen" (Eder 23).

c) Die mit ἔρις *verbundenen Verben*

P 253 finden wir τόσση γὰρ ἔρις πολέμοιο δέδηεν. Als parallele Verbindungen lassen sich anführen Φ 343 πῦρ δαίετο, ζ 131f. vom Löwen ἐν δέ οἱ ὄσσε δαίεται (vgl. Μ 466),
Υ 18 τῶν γὰρ νῦν ἄγχιστα μάχη πόλεμός τε δέδηε,
ähnlich Z 328f., Μ 35,
Ν 736
πάντῃ γάρ σε περὶ στέφανος πολέμοιο δέδηε·
außerdem υ 353 οἰμωγὴ... δέδηε und Β 93 μετὰ δέ σφισιν ὄσσα δεδήει. Mit δέδηε wird also der äußere Eindruck bezeichnet. Wie ein Feuer entbrannt ist, wie die Augen eines wilden Tieres brennen, so brennt der Streit und der Krieg. Darin kann nun einerseits besonders das Funkeln und Blitzen der Waffen zum Ausdruck kommen. Wir finden aber auch Β 93 μετὰ δέ σφισιν ὄσσα δεδήει. „Das Gerücht hat sich wie ein Lauffeuer unter ihnen verbreitet". An dieser Stelle liegt die Vorstellung zugrunde,

daß Ossa selbst unter den Menschen sich befindet (vgl. oben S. 31). Wenn gesagt wird Z 328f. πτόλεμος. . ἄστυ ... ἀμφιδέδηε, so könnte bei dieser Wendung eine ähnliche Vorstellung vorliegen wie B 93. P 253 τόσση γὰρ ἔρις πολέμοιο δέδηεν will also besagen, daß eine so gewaltige Schlacht entbrannt ist. Gleichzeitig aber wird gesagt, daß Eris (die Gefährtin des Polemos? Vgl. oben S. 44 Anm. 1) so groß unter den Kriegern erschienen ist (vgl. Δ 440ff.: Sie stößt an den Himmel). Das psychische Moment ist hier nicht mit berücksichtigt. Bezeichnet wird der äussere Eindruck, wie er sich dem Beschauer ergibt, das tatsächliche Kampfgeschehen. Dabei sind Reste der Vorstellung von einer persönlich auftretenden Eris und eines Polemos bewahrt.

πίπτω wird gebraucht von Gegenständen, die irgend wohin fallen und von Kriegern, die in der Schlacht fallen. Außerdem von Hektor

Λ 297 ἐν δ' ἔπεσ' ὑσμίνῃ ὑπεραέι ἶσος ἀέλλῃ,

oder ebenfalls von Hektor

O 624 ἐν δ' ἔπεσ' ὡς ὅτε κῦμα θοῇ ἐν νηὶ πέσῃσι ...

Von diesen Wendungen her läßt sich die Ausdrucksweise

Φ 385f. ἐν δ' ἄλλοισι θεοῖσιν ἔρις πέσε βεβριθυῖα
ἀργαλέη, δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο

doppelt verstehen. Einmal kommt ἔρις wie ein Dämon unter die Götter gefahren; zum anderen wird aber an dieser Stelle besonders das psychische Moment mit bezeichnet, was durch den Beisatz δίχα δέ σφιν ἐνὶ φρεσὶ θυμὸς ἄητο zum Ausdruck kommt. Daß ἐμπίπτω in Verbindungen mit θυμός von psychischen Affekten gebraucht wird, zeigen die Stellen I 436 χόλος ἔμπεσε θυμῷ (vgl. Π 206) sowie P 625 δέος ἔμπεσε θυμῷ. ἔρις ist also Φ 385 in der ganzen komplexen Bedeutung gebraucht.

λῆγ' (bzw. ληγέμεναι) ἔριδος findet sich A 210, A 319, 257, und Φ 359. Als Objekte zu λήγειν stehen einerseits konkrete Handlungen wie μάχη H 263, Λ 255, φόνος Z 107, χ 63, ἐδωδή Ω 475, andererseits psychische Zustände wie μένος N 424, Φ 305 und χόλος A 224. In der Verbindung λῆγ' ἔριδος kann daher ἔρις sowohl die psychische Voraussetzung als auch die konkrete Auseinandersetzung bedeuten.

προφέρειν wird vom Tragen von Gegenständen gebraucht: Der Vogel bringt den Jungen Futter I 323, die Leiche des Patroklos zu Achill bringen P 121, Geschenke Γ 64; sodann in übertragener Bedeutung ὀνείδεα B 251, κρατερὸν μένος K 479. Hierher gehört auch Γ 7 die Kraniche κακὴν ἔριδα προφέρονται zu den Pygmäen, sowie θ 210 und ζ 92.

ξυνάγειν wird verbunden mit Personen Z 87, Wolken ε 291, sodann κρατερὴν ὑσμίνην Ξ 448 = Π 764, was sich als brachylogische Ausdrucksweise für ἄνδρας εἰς κρατερὴν ὑσμίνην erklären läßt.

ὑσμίνην kann nun durch die formelhafte Verbindung ἔριδα Ἄρηος ersetzt werden. Außerdem bedeutet Ἄρης „Schlacht" in der Wendung ἵνα ξυνάγωμεν Ἄρηα B 381 = T 275. In der Verbindung ἔριδα ξυνάγοντες Ἄρηος E 861 = Ξ 149 bedeutet also ἔρις das konkrete Kampfgeschehen.

Zweimal kommt die Verbindung ἔριδα ἐτανυσσε vor:
Ξ 389 δή ῥα τότ' αἰνοτάτην ἔριδα πτολέμοιο τάνυσσαν
und Π 662 εὖτ' ἔριδα κρατερὴν ἐτάνυσσε Κρονίων.
Zur Erklärung ist auszugehen von N 358f.

τοὶ δ' ἔριδος κρατερῆς καὶ ὁμοιίοο πτολέμοιο
πεῖραρ ἐπαλλάξαντες ἐπ' ἀμφοτέροισι
τάνυσσαν. . .

„Sie spannten abwechselnd über beide Parteien die Schlinge des gewaltigen Streites und des gleichen Kampfes". Die Ausdrucksweise ἔριδος καὶ πτολέμοιο πεῖραρ ist genommen aus Wendungen wie
ε 288f. ...ἔνθα οἱ αἶσα
ἐκφυγέειν μέγα πεῖραρ ὀιζύος, ἥ μιν ἱκάνει.
χ 33 ὡς δή σφιν καὶ πᾶσιν ὀλέθρου πείρατ' ἐφῆπτο,
oder ψ 248f.
ὦ γύναι, οὐ γάρ πω πάντων ἐπὶ πείρατ' ἀέθλων
ἤλθομεν, ἀλλ' ἔτ' ὄπισθεν ἀμέτρητος πόνος ἔσται.
Brachylogische Ausdrucksweise liegt dann vor P 401 ἤματι τῷ ἐτάνυσσε κακὸν πόνον (Zeus) für πεῖραρ κακοῦ πόνου, was uns weiterführt zu Λ 336

ἔνθα σφιν κατὰ ἶσα μάχην ἐτάνυσσε Κρονίων.

Die Verbindung ἔριδα πτολέμοιο τάνυσσαν bezeichnet also das konkrete Kampfgeschehen, insofern es Unheil und Gefahr für die Kämpfenden bedeutet.

Die Verbindungen mit ὄρνυμι sind schon oben S. 25 behandelt.

Auch in den Verb-Verbindungen ist uns die ganze komplexe Bedeutung von ἔρις entgegengetreten. Wir fanden Spuren des dämonischen Wesens der Göttin, außerdem Verbindungen, die das psychische Moment besonders hervortreten ließen, sowie solche, bei denen ἔρις als das konkrete Kampfgeschehen aufgefaßt wurde.

II. ἔρις bei Hesiod

Bei Hesiod th. 225ff. ist Eris die Tochter der Νὺξ ὀλοή. Sie hat die Beiwörter κρατερόθυμος und στυγερός. Ihre Geschwister sind Moros, Ker, Thanatos, Hypnos, die Oneira, Momos, Oizys, die Hesperiden, die Moiren und Keren, Nemesis, Apate und Philotes und Geras. Ihre Kinder sind Ponos, Lethe, Limos, Algea, Hysminai, Machai, Phonoi, Androk-

tasiai, Neikea, Pseudeis Logoi, Amphilogiai, Aate und Horkos. Hesiod zählt zuerst die allgemeinen Auswirkungen der ἔρις (d.h. in mythischer Sprache ihre Kinder) auf: Mühe, schmerzliches Vergessen (sowohl seiner selbst als auch der früheren Einigkeit und Friedfertigkeit), Hungersnot, sodann folgen die Auswirkungen der Kriegs-ἔρις: Schlachten, Tötungen, Kämpfe, Männermord, dann die Auswirkungen der Zwietracht im übrigen Leben: Scheltworte, Trugreden, Wortstreit, Ungesetzlichkeit, Trug und Meineid. Der Dichter faßt hier ἔρις im schlechten Sinn auf und bezieht die Bedeutung „Wettkampf" nicht mit ein[1].

Dagegen in den Erga 11ff. stellt Hesiod zwei Arten der Eris einander gegenüber. Das Werk der einen ist schlimmer Krieg und Streit, kein Sterblicher liebt sie, sondern aus Notwendigkeit ehren sie durch den Willen der Götter diese schwere (βαρεῖαν) Eris. Sie ist also von den Göttern gesandt, ist etwas Gegebenes, womit sich die Menschen abfinden müssen. Die andere Eris ist die früher geborene, d.h. bessere; Zeus legte sie an den Wurzeln der Erde nieder und sie ist für die Menschen gut. Sie erweckt auch einen Trägen zur Arbeit, entfacht den Zelos. Hesiod setzt also ἔρις = „Wettkampf", „Wetteifer" in Gegensatz zu ἔρις = „Drang zum Kampf" in der Kriegssphäre. Eris ist eine Göttin. Die „gute" Eris spornt den Menschen an. Wenn einer auf den reichen Nachbarn blickt, regt sich in ihm der Geist des Wettkampfes (Erga 21 – 24) und er eifert (ζηλοῖ) ihm nach. Die „böse" Eris andererseits verursacht und fördert Kampf und Zwist (Erga 14 πόλεμον καὶ δῆριν ὀφέλλει), ihre „Kinder" sind Kampf und Mord und böser Streit. Alle in den homerischen Beispielen begegnenden Bedeutungsnuancen kehren also bei Hesiod wieder. Dabei zeigt sich nochmals, wie komplex dieser Begriff in früher Zeit gewesen ist. Aber dadurch, daß Hesiod den komplexen Begriff ἔρις getrennt sieht, steht er „mitten in dem gleitenden Übergang vom primitiven Mythos zur klaren psychologischen Darlegung" (Fränkel Wege 316).

III. ἔρις in späterer Zeit

1. Die Göttin Eris

ἔρις gehört bei Homer zum Machtbereich der olympischen Götter und ist mit den Zügen einer Kriegsgottheit ausgestattet, eine überragende, den Kampf liebende Erscheinung, verliert aber in der Folgezeit an charakteristischen Merkmalen und wird zur Personifikation[2] eines psychischen Af-

1) Zur Stelle vgl. Fränkel, Wege 320f.

2) Wir setzen dabei voraus, daß ἔρις bei Homer als ein dämonisches Wesen erlebt wurde. In der Folgezeit, als allgemein die Vorstellung von dem dämonischen Wesen geschwunden war, konnte der Begriff in hoher Dichtung erneut beseelt werden. Das sei hier unter Personifikation verstanden. Die Probleme solcher allgemeiner Aussagen zeigen auch die Artike'

fektes. Bei Phobos konnten wir Spuren eines Kultes feststellen und zeigen, wie der Glaube an ihm im Volk bis in späte Zeit lebendig war. Bei Eris haben wir keine Nachrichten über einen Kult. Sie ist als Personifikation nur in der Dichtung und in Darstellungen mythologischer Szenen lebendig [1].

Als Kriegsgottheit ist Eris gedacht bei Aisch. Sept. 428f., wo Kapaneus spricht

... οὐδὲ τὴν Διὸς
Ἔριν πέδοι σκήψασαν ἐμποδὼν σχεθεῖν...

Hier finden wir Eris noch in der Kriegssphäre; an den anderen Stellen aber als reine Personifikation der „Streitsucht", die zum Teil so farblos ist, daß nur die Verwendung als Agens uns veranlaßt, an diesen Stellen eine Personifikation zu sehen. Am sichersten ist dieser Ansatz dort, wo von ἔρις als θεός die Rede ist, z.B.

Aisch. Sept. 1051

Ἔρις περαίνει μῦθον ὑστάτη θεῶν.

Ähnlich Eurip. Phoen. 798f.

ἦ δεινά τις Ἔρις θεός, ἃ τάδε
μήσατο πήματα γᾶς βασιλεῦσιν.

Blasser, aber noch greifbar ist die Vorstellung von einer Gottheit Eris

Aisch. Sept. 726

παιδολέτωρ δ' ἔρις ἄδ' ὀτρύνει

sowie Aisch. Ch. 474

δι' ὠμὰν ἔριν αἱματηράν.

„ἔρις is here the spirit of strife, i.e. Ἔρις with a capital E, according to our habit of writing proper names" (Fraenkel Agamemnon II 333). Zu vergleichen ist noch

Eurip. Or. 1001f. ὅθεν Ἔρις τό τε πτερωτὸν
ἁλίου μετέβαλεν ἅρμα.

2. ἔρις als „Kampf"

Kampf und Streit als sichtbare Auseinandersetzung bedeutet ἔρις nach Homer nur noch an wenigen Stellen, z.B.

Pind. Ne. 8, 51

τὰν Ἀδράστου τάν τε Καδμείων ἔριν.

Hier bezeichnet ἔρις den Zug der Sieben gegen Theben, schließt aber die vorausgegangenen Auseinandersetzungen mit ein, sodaß auch das psychische Moment bewahrt bleibt.

„Personifikation abstrakter Begriffe" von L. Deubner bei Roscher 2068ff. und „Personifikationen" in RE XIX 1024ff. von F. Stößl.

1) Nachweise der Darstellungen bei Waser RE VI 463ff.

Als Idas von Zeus vernichtet ist, heißt es

Ne. 10, 72 ... χαλεπὰ δ' ἔρις ἀνθρώ-
ποις ὁμιλεῖν κρεσσόνων.

Das Verbum ἐρίζειν wird bei Pindar oft gebraucht, um das Streiten im Wettkampf auszudrücken, z.B. Ne. 5, 39; Ol. 1, 95; Is. 5, 4.

3. ἔρις *als „Streitsucht", „Zwist", „Zank"*

Die Bedeutung „Kampfeswut" finden wir etwa

Aisch. Sept. 935f. ἔριδι μαινομένᾳ
νείκεος ἐν τελευτᾷ.

Wenn Aischylos Suppl. 645 von ἔριν γυναικῶν spricht, so können wir das mit „Zwist", „Zwietracht" übersetzen. Die konkreten Auswirkungen der Streitsucht werden nur noch selten mit einbezogen. Sehr schön wird die Zwischenstellung zwischen der rein psychischen Voraussetzung zum Kampf und der konkreten Auswirkung in einem Vers des Sophokles zum Ausdruck gebracht (OC. 1233). Die Strophe beginnt mit der bekannten Gnome

V. 1224 μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νι-
κᾷ λόγον·

dann werden die Mühen des Lebens aufgezählt

V. 1233 φθόνος, στάσεις, ἔρις, μάχαι
καὶ φόνοι.

Die Wörter wachsen an in der konkreten Bedeutung. Am Anfang steht φθόνος, ein rein psychischer Zustand. Dieser führt über στάσις „Zwist" und ἔρις „Zank" zu μάχαι „Kämpfe" und φόνοι „Totschlag".

Zusammenfassung

Bei Homer fanden wir für ἔρις einen ganzen Bedeutungskomplex: Die Kriegsgottheit Eris erregt unter den Kriegern einen psychischen Zustand, der ebenfalls als ἔρις bezeichnet wird, den „Drang zum Kampf". Dieser kann sich äußern in der Kriegs- und in der Wettkampfsphäre. Außerdem bezeichnet ἔρις die konkrete Auswirkung dieses Dranges zum Kampf, den Kampf oder Wettkampf selbst. Wie schon bei φόβος kann auch hier wieder ein linearer Handlungsablauf aufgewiesen werden, der durch ein einziges Wort ausgedrückt wird. In der Folgezeit verblaßt die Vorstellung von einer Kriegsgottheit Eris, sie ist reine Personifikation. Die konkrete Auswirkung der Streitsucht im Krieg wird durch μάχη ausgedrückt, im Wettkampf durch die spezielle Bezeichnung der Kampfart. Nur die psychische Bedeutung „Zwietracht" bleibt bewahrt, sodaß die Römer ἔρις mit *discordia* wiedergeben können (Ennius frg. 266, vgl. Hor. sat. 1, 4, 60 und 1, 7, 15).

ATE

Der Begriff ἄτη wurde in letzter Zeit mehrfach ausführlich behandelt. Da wir aber nachweisen wollen, wie breit das Bedeutungsfeld homerischer Substantive sein kann und wie ein ganzer Handlungsablauf mit einem einzigen Wort erfaßt werden kann, können wir an dem besonders komplexen Begriff ἄτη nicht vorübergehen. Wir dürfen uns aber kurz fassen. Die Frage ist: Wie kommt es, daß wir ἄτη auf so verschiedenartige Weise – „Verblendung", „Schaden", „Buße" – übersetzen müssen?[1]

I. ἄτη bei Homer

1. Der Ursprung der ἄτη *liegt bei den Göttern – Die Gottheit Ate*

Daß die Götter ἄτη senden, ist die eigentliche und ursprüngliche Vorstellung in den homerischen Gedichten. Als Belege mögen genügen B 111 = I 18

Ζεύς με μέγα Κρονίδης ἄτῃ ἐνέδησε βαρείῃ[2]

oder Agamemnon sagt von Zeus, Moira und Erinys

T 88 οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην.

Der Streit zwischen Agamemnon und Achilleus ist aus solcher gottgesandten ἄτη entstanden. Das bekennt Agamemnon T 86ff. Diesen Streit bezeichnet auch Patroklos so Π 274. Achilleus bestätigt T 270, daß die ἄτη des Agamemnon von Zeus kam in der Gnome

Ζεῦ πάτερ ἦ μεγάλας ἄτας ἀνδρεσσι διδοῖσθα.

Auch A 412 bezeichnet Achilleus gegenüber Thetis das Verhalten Agamemnons als ἄτη.

Weiterhin werden als Urheber der ἄτη genannt Aphrodite Δ 261, Erinys ο 233, irgendein Gott μ 372 und ψ 222, ein Dämon oder die dämonische Macht des Weines λ 61 und φ 296.

Ate erscheint personifiziert in der Phoinix-Rede I 502ff. und in dem schon erwähnten Ate-Mythos T 86ff.[3]

1) Wenn wir im folgenden ziemlich schematisch die komplexe Bedeutung von ἄτη nach verschiedenen Phasen eines Handlungsablaufes aufzugliedern versuchen, sind wir uns der Gefahr bewußt, die ein solches Schema mit sich bringt. Eine andere Einteilung als wir gibt H. J. Mette s.v. ἀάτη im LfgrE. Die Einteilung Mettes wird zurecht kritisiert von Müller 1 Anm. 1. Für die eingehende Interpretation einzelner Stellen sei auf die Arbeit von Stallmach verwiesen, in der nicht eigentlich die Semasiologie des Wortes behandelt wird, sondern an dem Phänomen ἄτη eine Seite des Selbst- und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen dargestellt werden soll.

2) Diese Formulierung klingt noch nach bei Soph.
OC. 525f. κακᾷ μ' εὐνᾷ πόλις οὐδὲν ὕδριν
γάμων ἐνέδησεν ἄτᾳ.

3) Diese beiden Stellen untersucht eingehend Margarete Noé, Phoinix, Ilias und Homer, Leipzig 1940, 32ff. Vgl. auch Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen I, Berlin 1931, 352 und William Chase Greene, Moira, Cambridge 1948, 21f.

2. Erscheinungsweisen der ἄτη *im menschlichen Bereich*

a) Verwirrung der Sinne

Der Ausgangspunkt für alles, was mit ἄτη bezeichnet wird, ist die Verwirrung der Sinne[1]. Diese wird mit ἄτη oder dem dazugehörigen Verbum ἀάομαι bezeichnet, während die eigentliche verkehrte Handlung oft besonders zum Ausdruck gebracht wird. Das ist an folgenden Stellen der Fall: Agamemnon spricht

T 136f. οὐ δυνάμην λελαθέσθ' Ἄτης ἣ πρῶτον ἀάσθην.
ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην καί μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς...

Ebenso sagt er

I 119 ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην φρεσὶ λευγαλέῃσι πιθήσας...

„Nicht die Seele, das Denkvermögen überhaupt fehlt dann den Menschen, sondern die Fähigkeit, vernünftig zu denken; die ἄτη regiert sie, ihre φρένες sind λευγαλέαι" (Böhme 46). Ähnliche Ausdrucksweisen, ohne daß aber ἄτη namentlich genannt wird, sind

Z 234 ἔνθ' αὖτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεύς
H 360 ἐξ ἄρα δή τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ἄλεσαν αὐτοί.
I 377 ...ἐκ γάρ εὐ φρένας εἵλετο μητίετα Ζεύς.
O 724 ἀλλ' εἰ δή ῥα τότε βλάπτε φρένας εὐρύοπα Ζεύς...
P 469f. Αὐτόμεδον, τίς τοί νυ θεῶν νηκερδέα βουλὴν
ἐν στήθεσσιν ἔθηκε καὶ ἐξέλετο φρένας
ἐσθλάς;[2]

Sind die φρένες geschädigt, heißt es auch A 342 ἦ γὰρ ὅ γ' ὀλοιῇσι φρεσὶ θύει. Von dem Kentauren Eurytion heißt es

φ 297f. ...ὁ δ' ἐπεὶ φρένας ἄασεν οἴνῳ,
μαινόμενος κάκ' ἔρεξε δόμον κάτα Πειριθόοιο.

Die Schädigung der φρένες ist dabei die Voraussetzung für die Raserei des Kentauren. Wenn also die Götter oder eine dämonische Macht ἄτη schicken, so ist damit eine Schädigung der φρένες verbunden. So erklärt sich auch die Bildung ἀεσίφρων „geschädigt in den φρένες"[3].

ἄτη ergreift aber nicht nur die φρένες, sondern auch den νόος. So bekennt Dolon

K 391 πολλῇσίν μ' ἄτῃσι παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ.

Der νόος steht dem Ich selbstständig gegenüber, tritt aber, „weil er

1) „Wenn die Götter zum Verderben des Menschen direkt eingreifen, betrifft die zentrale Schädigung die Phrenes des Menschen." (Stallmach 33).

2) Peter Herrmann, Menschliche Wertbegriffe bei Homer, Diss. Hamburg 1955, 109 versteht die φρένες ἐσθλαί „als die Bezeichnung des richtigen, gesunden Verstandes". Dagegen ist zu stellen β 117f. φρένας ἐσθλὰς κέρδεά θ'.

3) Eigentlich ἀασίφρων nach Friedrich Bechtel, Lexilogus zu Homer, Halle 1914, 14 „einen Sinn der Schädigung habend", aktiv oder passiv aufgefaßt. Theognis 432 heißen die φρένες ἀτηραί.

vernünftiges Prinzip ist", nicht in einen Gegensatz zum Ich, wie es beim θυμός der Fall ist. „Jedes Abweichen von dem vernünftigen Wollen des νόος ist ἄτη, die aber verhindert gerade, daß der von ihr Besessene sich des Gegensatzes gegen den νόος bewußt wird. Die Selbständigkeit des νόος kann sich deshalb nur darin äußern, daß er für das Ich selbst eintritt" (Böhme 54).

Weiterhin bedeutet ἄτη Schädigung der φρένες, Verblendung Λ 339 ff., wo der Tod des Agastrophos erzählt wird

...οὐ δέ οἱ ἵπποι
ἐγγὺς ἔσαν προφυγεῖν, ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ.
τοὺς μὲν γὰρ θεράπων ἀπάνευθ' ἔχεν, αὐτὰρ ὁ πεζὸς
θῦνε διὰ προμάχων, εἷος φίλον ὤλεσε θυμόν.

Als ihn die Verblendung ergriffen hatte, kämpft er zu Fuß unter den Vorkämpfern weiter und wird getötet.

Die ἄτη kann aber auch nur die Sinne erfassen, ohne daß darauf eine Handlung des so Verblendeten erfolgt. Patroklos wird geradezu zu einer Handlung unfähig, nachdem er den Schlag von Apollon erhalten hat Π 805f. τὸν δ' ἄτη φρένας εἷλε, λύθεν δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα,
στῆ δὲ ταφών.

Die Wirkung der ἄτη wird hier mit den gleichen Worten bezeichnet, wie die Wirkung des φόβος an Aias Λ 544f.

Auch Ω 480ff. gehört hierher. Da wird das Staunen Achills über die Ankunft des Priamos in einem Vergleich ausgedrückt[1]:

ὡς δ' ὅτ' ἄν ἄνδρ' ἄτη πυκινὴ λάβῃ ὅς τ' ἐνὶ πάτρῃ
φῶτα κατακτείνας ἄλλων ἐξίκετο δῆμον
ἀνδρὸς ἐς ἀφνειοῦ, θάμβος δ' ἔχει εἰσορόωντας,
ὣς Ἀχιλεὺς θάμβησεν ἰδὼν Πρίαμον θεοειδέα·
θάμβησαν δὲ καὶ ἄλλοι, ἐς ἀλλήλους δὲ ἴδοντο.

Der Gedankengang ist: ἄτη ergreift einen Mann, dieser begeht einen Mord, flieht und kommt später plötzlich in das Haus des reichen Mannes – alles staunt. So staunte Achilleus ... ἄτη hat in diesem Vergleich nur die Funktion des Ausgangspunktes für das ganze Geschehen. Diese Stelle gehört

1) Hermann Fränkel, Die Homerischen Gleichnisse, Göttingen 1921, 96 und Müller 3f. interpretieren die Stelle anders. Fränkel sagt: „Hier muß (mit ἄτη) das verstörte, wild erregte Wesen des Ankömmlings gemeint sein, der alle Vorsicht mißachtend, alle Verkehrsformen durchbrechend, seiner Bitte stürmisch Gehör erzwingt". Ähnlich Müller: „Priamos vor dem Mörder seines Sohnes in flehender Gebärde befindet sich in staunenswerter ἄτη πυκινή. Beide Interpreten suchen also eine Verbindung zwischen dem Verhalten des Priamos und dem des Mörders. Diese bestehe in dem schutzflehenden Auftreten.

also in den Zusammenhang ἄτη = Schädigung der φρένες als Grund für falsches Handeln.

Rückblickend findet der Handelnde selbst den Grund für seine falsche Handlungsweise in der Schädigung der φρένες. An der schon erwähnten Stelle K 391 sagt der ertappte Kundschafter Dolon

πολλῇσίν μ' ἄτῃσι παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ[1].

Daß Verblendung die Voraussetzung für falsches Handeln ist, wird auch I 536f. gesagt. Da heißt es von Oineus

οἳ δ' οὐκ ἔρρεξε Διὸς κούρῃ μεγάλοιο.
ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν· ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ.

Hier wird ganz klar ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ als Begründung für ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν gegeben, und daraus erfolgt die Unterlassung des Opfers für Artemis.

b) ἄτη als „Fehlhandeln" auf Grund der „Verblendung"

An den bisher behandelten Stellen wurde die falsche Handlungsweise, die aus ἄτη = „Verwirrung der Sinne" entstanden war, besonders bezeichnet. Aber auch diese falsche Handlung selbst kann ἄτη heißen. Den Übergang dazu sehen wir an der schon besprochenen Stelle φ 301ff. Als der Kentaur betrunken ist, heißt es:

...ὁ δὲ φρεσὶν ᾗσιν ἀασθεὶς
ἤιεν ἦν ἄτην ὀχέων ἀεσίφρονι θυμῷ.

ἄτη begleitet also die ganze Handlung, ist Ursache und Erscheinungsweise des Handelns[2]. Das zeigt sich auch

Π 684ff. Πάτροκλος δ' ἵπποισι καὶ Αὐτομέδοντι κελεύσας
Τρῶας καὶ Λυκίους μετεκίαθε, καὶ μέγ' ἀάσθη
νήπιος

„und der Törichte handelte sehr in Verblendung". καὶ μέγ' ἀάσθη νήπιος ist das Resumé des geschilderten Geschehens, nicht nur Voraussetzung dafür.

Auch das Urteil des Paris wird als dessen ἄτη bezeichnet

Ω 28f. ... Ἀλεξάνδρου ἕνεκ' ἄτης,
ὃς νείκεσσε θεὰς ὅτε οἱ μέσσαυλον ἵκοντο.

---

1) Die jüngere Denkart der Dolonie ist hier deutlich zu fassen: 1. Hektor ist der Urheber der ἄται Dolons, nicht ein Gott. Diese Vorstellung ist mit dem Bild der alten ἄτη unvereinbar. 2. Der Plural erscheint nur noch I 115, wo Agamemnon seine in Verblendung begangenen Handlungen als ἄται bezeichnet, wo also der Plural berechtigt ist, wenn wir ἄται mit „Fehlhandlungen" übersetzen, und in der Gnome T 270.
Der Dichter der Dolonie hat zwar noch die Vorstellung, daß Betörung auf einer Schädigung des Verstandes beruht, empfindet das aber nicht mehr als Einfluß einer göttlichen Macht, sondern als die Folge betörender Überredung durch einen Menschen. Vgl. Müller 1 Anm. 1.

2) Anders Müller 6, der ἦν ἄτην ὀχέων auf die Verstümmelung des Kentauren bezieht, also hier ἄτη = Schaden ansetzt.

ἄτη bezeichnet hier die Handlung des Paris, die aus Verblendung heraus entstand. Man sieht, wie die Bedeutung von ἄτη über die Schädigung der φρένες hinausgreift und auch die falsche Handlung mit bezeichnet.

c) ἄτη *als „Schaden"*

Aus dem falschen Handeln entsteht für den Handelnden selbst Schaden. Auch dieser wird als ἄτη bezeichnet. Diese Bedeutung ist faßbar μ 371f. Ζεῦ πάτερ ἠδ' ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἐόντες,
ἦ με μάλ' εἰς ἄτην κοιμήσατε νηλέι ὕπνῳ.
„zum Schaden habt ihr mich eingeschläfert".

Dieser Schaden, der dem Täter entsteht, konnte auch als Buße für das falsche Handeln aufgefaßt werden. In dieser Bedeutung finden wir das Wort in den Inschriften von Gortyn (unten S.62f.). Aber selbst in dieser Bedeutung bleibt die Vorstellung von der „Verblendung" bewahrt, nur wird das Ergebnis „Schaden" besonders hervorgehoben.

d) ἄτη *in seiner ganzen komplexen Bedeutung*

An den weitaus meisten Stellen umfaßt ἄτη bzw. ἀάομαι alle eben entwickelten Bedeutungen. Das sei nun an einzelnen Stellen gezeigt.
T 270ff. spricht Achilleus zu den Griechen

Ζεῦ πάτερ ἦ μεγάλας ἄτας ἀνδρεσσι διδοῖσθα·
οὐκ ἂν δή ποτε θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἐμοῖσιν
Ἀτρείδης ὥρινε διαμπερές, οὐδέ κε κούρην
ἦγεν ἐμεῦ ἀέκοντος ἀμήχανος· ἀλλά ποθι Ζεὺς
ἤθελ' Ἀχαιοῖσιν θάνατον πολέεσσι γενέσθαι.

Die Gnome V. 270 wird begründet durch das Verhalten Agamemnons und den Vernichtungswillen des Zeus gegenüber den Griechen. Das alles ist eine der ἄται, die Zeus den Menschen gibt. Sie umfaßt also
1. Verblendung des Atriden = Schädigung der φρένες.
2. Raub des Mädchens und dadurch Erregung des Achilleus = falsches Handeln Agamemnons.
3. Tod für viele Griechen = Schaden.

λ 61 sagt in der Unterwelt der Schatten des Elpenor zu Odysseus

ἄσέ με δαίμονος αἶσα κακὴ καὶ ἀθέσφατος οἶνος·
Κίρκης δ' ἐν μεγάρῳ καταλέγμενος οὐκ ἐνόησα
ἄψορρον καταβῆναι ἰὼν ἐς κλίμακα μακρήν.
ἀλλὰ κατὰντικρὺ τέγεος πέσον· ἐκ δέ μοι αὐχὴν
ἀστραγάλων ἐάγη, ψυχὴ δ' Ἄιδόσδε κατῆλθε.

Wieder können wir feststellen, daß seine ἄτη umfaßt
1. Verwirrung der Sinne οὐκ ἐνόησα.

2. Fehlhandlung καταντικρὺ τέγεος πέσον.
3. Schaden = Tod.

Von dem jüngeren Aias heißt es

δ 502f. καὶ νύ κε ἔκφυγε κῆρα, καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ,
εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ' ἄάσθη.

Hier umfaßt ἄτη

1. seine Verwirrung der Sinne, auf Grund deren er
2. das lästerliche Wort ausspricht

V. 504 φῆ ῥ' ἀέκητι θεῶν φυγέειν μέγα λαιτμα θαλάσσης

3. seinen Tod = Schaden.

ἄτη ist also bei Homer ein ebenso komplexer Begriff wie etwa φόβος oder ἔρις. Ein ganzer Handlungsablauf wird durch das eine Wort ausgedrückt: Die Götter oder die Göttin Ate bewirken in den φρένες oder im νόος des Menschen einen Zustand, der ebenfalls als ἄτη bezeichnet wird, die „Verblendung". Daraus entsteht falsches Handeln, das Schaden bringt; auch das ist ἄτη. Sowohl jede einzelne dieser Phasen des Handlungsablaufes als auch alle zusammen können ἄτη heißen.

II. ἄτη nach Homer

1. Die homerischen Hymnen

Das Verbum ἀάομαι wird zweimal im Demeterhymnus und einmal im Aphroditehymnus verwendet.

H. Dem. 246 hält Demeter Demophon ins Feuer, Metaneira beobachtet sie dabei

δεῖσασ' ᾧ περὶ παιδὶ καὶ ἄάσθη μέγα θυμῷ.

In der Antwort an Metaneira gebraucht Demeter das gleiche Wort

V. 258 καὶ σὺ γὰρ ἀφραδίῃσι τεῇς μήκιστον ἄάσθης.

Im Aphroditehymnus begründet Aphrodite ihre Hingabe an Anchises mit den Worten

V. 253f. ... ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἄάσθην
σχέτλιον οὐκ ὀνομαστόν, ἀπεπλάγχθην δὲ νόοιο.

Vergleichen wir diese drei Stellen mit der Verwendungsweise bei Homer, so läßt sich feststellen

1) Vom Verbum ἀάομαι erscheint nur das Passiv, jedoch ohne Angabe des Agens.

2) Durch die Betonung der Schädigung des Verstandes an allen drei Stellen wird die komplexe Bedeutung (Schädigung des Verstandes – Fehlhandeln – Schaden) auf die psychische Bedeutung und damit auf die Voraussetzung dür die falsche Handlung hin vereinfacht. Offenbar ist H. Dem.

246 δείσασ' ein wesentlicher Ausdruck der ἄτη der Metaneira: denn wenn sie die Gründe für die Handlungsweise der Demeter kennen würde, brauchte sie keine Furcht zu haben. Wir sehen, wie das ganze Phänomen ἄτη in das Psychische verlagert wird. ἀπεπλάγχθη δὲ νόοιο bedeutet genau das, was Dolon durch παρὲκ νόον ἤγαγε Ἕκτωρ K 391 ausdrückt.

2. Hesiod

Personifiziert erscheint Ate unter den Kindern der Eris th. 230. In den Erga finden wir viermal das Substantiv ἀάτη. ἄτη heißt an diesen Stellen „Schaden"[1]. Ganz klar

Erga 230f. οὐδέ ποτ' ἰθυδίκῃσι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἀάτη, θαλίῃς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.

Erga 215: Der Mensch leidet unter der Last (βαρύθει) der Hybris ἐγκύρσας ἀάτῃσιν „wenn er auf den Schaden getroffen ist". Der Plural bezeichnet die einzelnen Schadensfälle, die aus der Grundhaltung Hybris entstehen. Ähnlich ist auch Erga 283 und 413 zu interpretieren.

Im ps.-hesiodeischen Scutum finden wir ganz homerische Vorstellung in wörtlichen Homerzitaten

V. 89 τοὺ μὲν φρένας ἐξέλετο Ζεύς
vgl. Z 234 φρένας ἐξέλετο Ζεύς

V. 93 ἣν ἄτην ὀχέων
vgl. φ 302 ἣν ἄτην ὀχέων

Hier handelt es sich um die alte homerische ἄτη. Der Wortgebrauch weicht von dem sonst bei Hesiod üblichen ab und steht in der Tradition des ostgriechischen Epos, während bei Hesiod eine Verengung nach der Bedeutung „Schaden" hin festgestellt werden konnte.

3. ἄτα in den dorischen Inschriften – Der Spruch Chilons

Im Recht von Gortyn heißt ἄτα „Buße, Strafe". Bücheler-Zitelmann[2] formulieren: „Die Iudicatssumme ist ἄτα X 23; XI 34; daher ist auch ἀταμένος = νενικαμένος IV 29, 30; X 21[3], doch in den Stellen IV 29. 30 vielleicht mit besonderer Hinsicht auf auferlegte Buße; und daraus erklärt sich wohl, daß der Fortfall des Bußanspruches, also die Erlaubtheit einer Handlung durch ἄπατον ἦμην (τινί) II 1; IV 17 ausgedrückt wird. Übrigens ist ἄτα im weiteren Sinne Vermögensnachtheil überhaupt VI 24; VI 43; IX 14; XI 41."

---

1) Stallmach 105: „Ate ist bei Hesiod das Gegenteil von Kerdos". Vgl. Erga 352 κακὰ κέρδεα ἴσ' ἀάτῃσιν.

2) Das Recht von Gortyn, Frankfurt 1885, 68 Anm. 1.

3) Den Prozeß gewinnen oder verlieren wird durch νικᾶν oder νικᾶσθαι ausgedrückt.

Stallmach 105 will von Pindar aus, wo ἄτη „am meisten den Charakter göttlicher Strafe trägt", die Brücke schlagen zu der Bedeutung in den Gesetzen von Gortyn. Das ist nicht unbedingt nötig, da wir bei Homer schon die Bedeutung „Schaden" angelegt fanden in der Wendung εἰς ἄτην μ 372. Wie der Schaden und das Unheil als Buße für falsches Handeln im großen Zusammenhang einer göttlichen Weltordnung gesehen werden kann, so konnte ἄτη auch in der Rechtssprache zur Bedeutung „Buße" gelangen.

Auf einem Stein von Cythion [1] finden wir ein ἀϝατᾶτα[ι] ὁ δῶλος was Bücheler [2] mit ζημιοῦται ὁ δοῦλος wiedergibt. Weiterhin findet sich ἄτα in dieser Bedeutung „Buße" in dem Gesetz von Eleutherna [3], in Inschriften von Eltynia [4] und Oianthea [5] und in einer elischen Inschrift [6]. Alle diese Inschriften entstammen dem dorischen - nordw. - griech. Kulturkreis. Die Entwicklung zur Bedeutung „Buße" scheint also lokal begrenzt zu sein.

Von der Bedeutung „Buße" des dorischen Kulturkreises her wird auch der unter dem Namen Chilons überlieferte [7] alte Spruch ἐγγύα πάρα δ' ἄτα verständlich: „Bürgschaft bringt Schaden [8] ". Chilon stammte der Überlieferung nach aus Sparta und soll dort der erste Ephor gewesen sein [9]

4. ἄτη *in späterer Zeit*

Im Gegensatz zu den bisher behandelten Wörtern φόβος und ἔρις bleibt bei ἄτη nicht nur eine Seite des bei Homer so komplexen Begriffes erhalten, sondern die einzelnen Dichter sehen in ἄτη entweder mehr die göttliche Verblendung oder den daraus entstandenen Schaden. So konnten wir schon für die homerischen Hymnen eine Betonung der psychischen Seite des Phänomens ἄτη feststellen, während Hesiod auf das Ergebnis „Schaden" sieht.

Für Solon sucht Müller durch eingehende Interpretation der Musenelegie bei ἄτη noch die komplexe homerische Bedeutung zu gewinnen. Bei

---

1) IG V 1155 = Schwyzer Exempla 51.

2) RhM 51, 1876, 2.

3) Inscriptiones Creticae II 148.

4) Inscriptiones Creticae I 90.

5) IG IX 333 = Schwyzer Exempla 363.

6) Schwyzer Exempla 424 = Buck 262 nr. 65, 6.

7) Diog. Laert. 1, 73. Diod. 9, 10, 1.

8) Diesen Spruch erörterte zuletzt Erik Wolf, Griechisches Rechtsdenken I, Frankfurt a.M. 1950, 178f.

9) Diog. Laert. 1, 68. Paus. 16, 4. Hdt. 7, 235, 2.

Herodot erscheint das Wort nur in der Solon-Rede 1,32: Der Reiche kann seine Begierde leichter erfüllen und ἄτην προσπεσοῦσαν leichter ertragen. Wer weniger reich ist, kann das nicht so. Vielleicht nimmt Herodot hier auf Solons Musenelegie Bezug, wo ἄτη ein zentraler Begriff ist. Auffallend ist, daß Herodot das Wort sonst nicht gebraucht. Aus der Verbindung ἄτην προσπεσοῦσαν möchten wir schließen, daß der „Schaden" besonders hervorgehoben werden soll, der von außen den Menschen trifft. Damit wird aber zugleich auf die den Schaden verursachende Verblendung zurückverwiesen[1] .

Zusammenfassung

ἄτη hat also nach unserer Art zu denken sehr viele Bedeutungen. Von der Göttin Ate oder den Göttern, welche den Menschen verblenden, geht der Zustand der Verblendung aus, der sich zeigt in der falschen Handlung und dem daraus resultierenden Schaden. Im Dorischen bedeutet ἄτα sogar die Strafe, die auf das Vergehen erfolgt. Diese Bedeutungen folgen einander in vollkommen logischer Weise; mit der Notwendigkeit des Schicksals rollt die Tragödie ab, sobald ἄτη zu wirken beginnt.

Es scheint nicht sehr sinnvoll hier zu fragen, welche Bedeutung - Verblendung, Fehlhandlung, Schaden - die primäre sei. Unsere Worte treffen diese komplexe Vorstellung nicht. Was für uns getrennt ist, hing im frühgriechischen Denken zusammen und die logische Präzision unserer Begriffe war ihm fremd. Erst die Folgezeit brachte eine Einengung des breiten Bedeutungsbereiches, aber nicht nach einer bestimmten Richtung hin, wie bei den vorher untersuchten Begriffen φόβος und ἔρις, sondern jeder Dichter legte ἄτη nach seinem Weltverständnis aus. Abgesehen von der Verwendung in der Rechtssprache des dorischen Kulturkreises, wo dann ἄτα auf die Bedeutung „Buße" hin verengt wurde, wurde das Wort nicht im täglichen Leben gebraucht. Es fehlt in der attischen Prosa[2] und gehört immer der Dichtersprache an.

1) Vgl. Fritz Hellmann, Herodots Kroisos-Logos, Berlin 1934, 48 Anm. 1, der hier die Bedeutung „Verblendung" ansetzt.

2) Nur Aristot. virt. et vit. 1251 b 20 μικροψυχία δ' ἐστί . . . ἀπότευγμα δ' ἄτην καὶ ἀτυχίαν κρίνειν μέγαλην.

NEMESIS

Von alters her wird in Rhamnus eine Gottheit Nemesis verehrt. Bei Hesiod löst sich einerseits die sittliche Ordnung der Menschen auf, wenn Nemesis und Aidos die Welt verlassen (Erga 197ff.), andererseits ist Nemesis πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι (th. 223). Bei Homer finden wir νέμεσις vor allem als einen Begriff, der moralisches Verhalten unter Menschen bezeichnet. Von einer νέμεσις der Götter ist nur selten die Rede. Bei Herodot 1,34 ist die Folge der νέμεσις ἐκ θεοῦ das Unglück des Kroisos. Unsere Frage ist nun: Wie lassen sich diese Vorstellungen erklären oder gar auf einen gemeinsamen Nenner bringen, die auf den ersten Blick so verschieden aussehen?

Etymologie: Die Bildung von νέμεσις ist auffallend. An die Wurzel *nem tritt nicht das gewöhnliche Suffix –τι (vgl. φάτις), sondern –ετι. Aus Bildungen wie γένεσις, wo also ε Wurzelbestandteil ist, konnte durch falsche Abtrennung ein Suffix –ετι abgeleitet und analog an andere Stämme angefügt werden. Diesen Vorgang finden wir bei Λάχεσις[1] und bei der parallelen Bildung νέμεσις[2].

Kretschmer[3] übersetzt Νέμεσις als „die Zuteilende" und bemerkt dazu: „Das Abstraktum ist das Jüngere, der Dämon die ältere Vorstellung, nicht die Personifikation des Abstraktums". Aber formal liegt hier wohl ein Nomen actionis vor[4]. Die Bedeutung ist jedoch von Anfang an viel weiter gefaßt, der Vorgang wird beseelt gedacht, Νέμεσις als Gottheit vorgestellt. Geschehen und Gottheit sind eins[5], erst in der Folgezeit wird die Trennung durchgeführt[6].

νέμεσις steht als ti–Abstraktum mit der Bedeutung eines Nomen agentis nicht allein: Zu vergleichen ist der kretische Beiname der Artemis Βριτόμαρτις sowie die aus einer Hesychglosse gewonnene *Ἀραντις[7]. Sizilische Bildungen gleicher Art sind Λάγεσις = Λάχεσις,

1) Frisk s.v. λαγχάνω.

2) Porzig 336f. Ernst Fränkel, Die griechischen Nomina agentis I, Straßburg 1910, 51 Anm. 1.

3) Glotta 12, 1923, 279 Anm. 1 nach Usener 371.

4) Gösta Liebert, Das Nominalsuffix –ti im Altindischen, Lund 1949, 142ff.

5) Porzig 337 bemerkt zu Λάχεσις, das im Griechischen in seiner Bildung allein νέμεσις genau entspricht: „Als die Bildung entstand, war der Unterschied zwischen der Bezeichnung eines Vorgangs und der eines Wesens noch nicht ausgeprägt."

6) Die wichtigsten Theorien, die alle eine einfache Grundbedeutung ansetzen, bei E. Laroche, Histoire de la racine nem– en Grec ancien, Paris 1949, 89f.

7) Hans Krahe, ARW 30, 1933, 393f.

Βαιῶτις, Νῆστις[1]. Aus Italien ist bekannt der sabinisch-lateinische Beiname der Iuno „*Curitis*" und die *Mephitis*[2].

I. νέμεσις bei Homer

1. νέμεσις unter den Menschen

νέμεσις hat einen festen Platz in der homerischen Adelsethik, ebenso wie αἰδώς. „An dieses Gefühl, an die „Aidos", kann jederzeit appelliert werden, seine Verletzung ruft in den anderen das mit ihr eng verbundene Gefühl der „Nemesis" wach. Beides sind bei Homer ausgesprochene Begriffe der adligen Standesmoral" [3]. Das wird bestätigt durch die Stellen, an denen von νέμεσις unter den Menschen die Rede ist. Im Folgenden seien einige charakteristische Beispiele gebracht.

Thersites schmähte den Agamemnon

B 222f. ... τῷ δ' ἄρ' Ἀχαιοὶ
ἐκπάγλως κοτέοντο νεμέσσηθέν τ' ἐνὶ θυμῷ.

„Sie empfanden einen inneren Unwillen". Thersites durchbricht die Schranken der adligen Moral, indem er dem βασιλεύς (V. 214) Agamemnon die üblen Scheltworte an den Kopf wirft. Dadurch ruft er die νέμεσις der anderen Helden hervor. νεμεσίζομαι ist wörtlich „νέμεσις machen", aber mit besonderer Berücksichtigung des Subjekts (Medium)[4].

Dieses „innere Gefühl des Unwillens" finden wir weiterhin P 254f., wo Menelaos zu den Griechen spricht

ἀλλά τις αὐτὸς ἴτω, νεμεσιζέσθω δ' ἐνὶ θυμῷ
Πάτροκλον Τρῳῇσι κυσὶν μέλπηθρα γενέσθαι.

Hier steht die Totenehre des Patroklos und damit die Ehre des ganzen Griechenheeres auf dem Spiel. Gerade die Bestattung der Toten ist eine kategorische Forderung, die sogar noch über menschliches Gesetz hinausgreift. Eine Verletzung dieser Forderung muß den schärfsten Unwillen aller hervorrufen, insbesondere den Unwillen des Toten selbst. Das hat sich im Volksglauben erhalten: ἔστι γὰρ ἐν φθιμένοις Νέμεσις μέγα[5].

---

1) Albrecht v. Blumenthal, Glotta 18, 1930, 147f.

2) Hans Krahe, IgForsch. 47, 328. Auch ai. dhuti– „der Schüttler", av. rā̊tis „Diener", μάντις „Seher" μάρπτις „Räuber" sind zu vergleichen.

3) Werner Jäger, Paideia I, Berlin und Leipzig 1934, 29. Wilamowitz sagt (Kommentar zu Hesiodos Erga, Berlin 1928, zu V. 200): „Überwiegend ist bei Homer νέμεσις das Gefühl dessen, der einem anderen etwas verdenkt, was sich in νεμεσσᾶν steigert".

4) Zur Bildung mit dem Denominativsuffix –ιζω Schwyzer I 735.

5) Epigrammata Graeca ex lapidibus collecta ed. G. Kaibel, Berlin 1878, 367 = Werner Peek, Griechische Versinschriften I, Berlin 1955, 675a. Vgl. Erwin Rhode, Psyche I[10], Tübingen 1925, 236 Anm. 1.

Auch ungebührliches Verhalten gegenüber einem Fremdling ruft νέμεσις hervor. Von Telemach heißt es

α 119f. ... νεμεσσήθη δ' ἐνὶ θυμῷ
ξεῖνον δηθὰ θύρῃσιν ἐφεστάμεν.

Dies seien Beispiele dafür, daß wirklich νέμεσις hervorgerufen wurde[1]. Dann ist an vielen Stellen davon die Rede, daß νέμεσις auftreten könnte, wenn dies oder jenes getan wird. So wiederum von ungebührlicher Rede

N 292f. ἀλλ' ἄγε μηκέτι ταῦτα λεγώμεθα νηπύτιοι ὣς
ἑσταότες, μή πού τις ὑπερφιάλως νεμεσήσῃ.

P 93 steht die Kriegerehre auf dem Spiel. Menelaos sagt

μή τίς μοι Δαναῶν νεμεσήσεται ὅς κεν ἴδηται

wenn ich den Patroklos verlasse". Aber die νέμεσις der Mitkämpfer hat dann keine Berechtigung mehr, wenn Menelaos der Übermacht der Feinde weichen muß, insbesondere der Übermacht Hektors, der von einem Gott unterstützt wird und mit Willen der Götter kämpft

P 100f. τῷ μ' οὔ τις Δαναῶν νεμεσήσεται ὅς κεν ἴδηται
Ἕκτορι χωρήσαντ', ἐπεὶ ἐκ θεόφιν πολεμίζει.

Diese Beispiele stehen dafür, daß νέμεσις auftreten könnte oder jemand gebeten wird, nicht das Gefühl der νέμεσις zu äußern. Sie laufen aber immer darauf hinaus, daß dabei durch eine Handlung die Schranken der Adelsmoral durchbrochen werden oder durchbrochen werden könnten.

2. νέμεσις *zwischen Göttern und Menschen*

Bei der Untersuchung des homerischen νέμεσις – Begriffes wurden bisher diejenigen Stellen weniger berücksichtigt, an welchen von νέμεσις der Götter gegenüber den Menschen die Rede ist. Aber diese Stellen werden für das Verständnis der hesiodeischen Gottheit Nemesis wichtig sein. Dabei wird sich zeigen, daß die Bedeutung von νέμεσις bei Hesiod und Homer nicht so verschieden ist, wie bisher angenommen wurde. P 100f. erklärt Menelaos, die Griechen könnten nicht das Gefühl der νέμεσις gegen ihn aufkommen lassen, wenn er vor Hektor wiche ἐπεὶ ἐκ θεόφιν πολεμίζει, „weil Hektor mit Unterstützung der Götter kämpft". Das wird sogar noch stärker vorher begründet

P 98f. ὁππότ' ἀνὴρ ἐθέλῃ πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι
ὅν κε θεὸς τιμᾷ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθη.

πρὸς δαίμονα (deo invito) ist dem ἐκ θεόφιν gegenübergestellt[2]. Dem Menschen ist also hier eine Grenze gesetzt: Wenn der Gott ein-

1) Vgl. noch β 64, β 239, δ 158, ζ 286, ο 69, ρ 481 = φ 285, φ 147, φ 169.
2) S. Leaf zur Stelle.

greift, muß der Mensch weichen. Wenn aber der Mensch sich dieser Grenze zwischen Gott und Menschen bewußt ist, und sie nicht zu überschreiten versucht, dann darf auch bei den Mitmenschen nicht νέμεσις entstehen: τῶ μ' οὔ τις Δαναῶν νεμεσήσεται. Die Forderung der Kriegermoral, nicht im Kampf zu weichen, muß da verstummen, wo eine stärkere Grenze, nämlich die von den Göttern gesetzte, überschritten zu werden droht.

Diomedes hat Ares verwundet und dadurch die Grenze überschritten, die seinem Handeln gesetzt war. Daher fragt auch der verwundete Ares Zeus

E 872 Ζεῦ πάτερ οὐ νεμεσίζῃ ὁρῶν τάδε καρτερὰ ἔργα;

Weiterhin tritt νέμεσις eines Gottes den Menschen gegenüber auf Δ 507: Die Troer weichen . . . νεμέσησε δ' Ἀπόλλων.

Ähnlich N 119, wo Poseidon zu den Achäern spricht, weil die Troer ins Schiffslager eindrangen ὑμῖν δὲ νεμεσσῶμαι περὶ κῆρι.

ξ 283f. berichtet Odysseus von seinen Erlebnissen in Agypten. Er wäre von den Feinden getötet worden, wenn nicht ihr König eingegriffen hätte

ἀλλ' ἀπὸ κεῖνος ἔρυκε, Διὸς δ' ὠπίζετο μῆνιν
ξεινίου, ὅς τε μάλιστα νεμεσσᾶται κακὰ ἔργα.

Man wird an dieser Stelle fast dazu verleitet, νεμεσσᾶται mit „rächen, bestrafen" zu übersetzen. Sehen wir diese Stelle in Verbindung mit den vorher behandelten, dann ergibt sich folgendes Bild: Diomedes verwundet Ares, welcher fragt

E 872 Ζεῦ πάτερ οὐ νεμεσίζῃ ὁρῶν τάδε καρτερὰ ἔργα;

und Menelaos meint P 99, daß einem Menschen, der gegen eine Gottheit kämpft bzw. gegen einen Krieger, der von einer Gottheit unterstützt wird, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθη. Alle diese Aussagen beziehen sich auf die gleiche Vorstellung: Ein Mensch (wie etwa Diomedes) überschreitet die Grenze der gebührlichen Verhaltensweise von Menschen gegenüber Göttern. Das ist ein κακὸν ἔργον. Die Reaktion der Gottheit auf ein solches Tun ist νέμεσις, an unseren Stellen ausgedrückt durch das Verbum νεμεσσᾶσθαι bzw. νεμεσίζεσθαι. Der Mensch weiß, daß seine κακὰ ἔργα ein πῆμα von Seiten der Götter zur Folge haben[1].

3. νέμεσις unter den Göttern

Die Übertragung der menschlichen Gesellschaftsordnung auf die olympische Götterfamilie ist bekannt[2]. Daher nimmt es nicht Wunder, wenn die Götter untereinander von νέμεσις sprechen. So heißt es O 103 von

1) Expressis verbis finden wir den Gedanken bei Hesiod th. 223 Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι.

2) Nilsson 368 mit weiterer Literatur.

Hera in der Götterversammlung πᾶσιν δὲ νεμεσσηθεῖσα μετηύδα oder N 16 von Poseidon Διὶ δὲ κρατερῶς ἐνεμέσσα. Diese Beispiele für νέμεσις unter den Göttern mögen genügen.

II. νέμεσις nach Homer

In den homerischen Hymnen erscheint weder das Substantiv noch eines der dazugehörigen Verben.

1. Hesiod

Hesiod ist ganz mit der Vorstellung vertraut, daß die νέμεσις der Götter die Menschen trifft, wenn diese Unrecht tun. Das beweisen drei Stellen aus den Erga:

303f. τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες..ὅς κεν ἀεργὸς ζώῃ

Die beiden Seiten der νέμεσις, die uns bei Homer begegneten, nämlich 1. Unwille der Menschen bei Verletzung der Adelsmoral und 2. Unwille und Rache der Götter bei Übertretung der Grenzen des Gott-Mensch-Verhältnisses, werden hier in einem Satz zusammengefaßt[1]. Die νέμεσις der Götter hat Strafe zur Folge:

740f. ὃς ποταμὸν διαβῇ κακότητ' ἰδὲ χεῖρας ἄνιπτος τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω.

Diese Stelle steht ganz in der Linie von ξ 283f.: Auch hier würde göttliche Satzung verletzt. Ähnlich finden wir eine Opfervorschrift

755f. .... μηδ' ἱεροῖσιν ἐπ' αἰθομένοισι κυρήσας μωμεύειν ἀίδηλα· θεός νύ τι καὶ τὰ νεμεσσᾷ

Auch hier liegt wieder eine Gesetzlichkeit vor, die das Verhältnis zwischen Menschen und Göttern regelt. Eine Übertretung dieser Ordnungen muß notwendigerweise die νέμεσις der Götter, d.h. ihren Unwillen und damit ihre Strafe zur Folge haben.

Auf die Gottheit Nemesis bei Hesiod gehen wir weiter unten ein.

2. Herodot

νέμεσις finden wir bei Herodot nur 1,34 Μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὡς εἰκάσαι, ὅτι ἑνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἁπάντων ὀλβιώτατον.

Diese νέμεσις ist als Folge göttlichen Unwillens ganz konkretes Unglück und Schaden, wie er in der Atys-Geschichte und dem Sturz des Kroisos in Erscheinung tritt. Hier wird nun νέμεσις selbst als

1) Ähnlich Pap. E 2, 13 Merk. (Pap. Yale 1273 und Pap. Soc. It. 1383)
ἀθανάτων τ]ε θεῶν νέμ[εσιν θνη]τῶν τ' ἀνθρώπων.
Vgl. auch Pap. G, 18 (Pap. Berol. 9739).

Agens gesehen, wie wir bei Homer das Nachwirken persönlicher Vorstellung auch bei anderen Begriffen sahen, so besonders bei φόβος Λ 402 oder ἄτη Ω 480, beidemale mit λαμβάνειν verbunden. Obwohl aber νέμεσις hier Subjekt ist, geht sie von Gott aus (ἐκ θεοῦ)[1]. Doch auch das ist uns schon bei Homer begegnet in der Untersuchung von φόβος, ἔρις und ἄτη. Die Götter können φόβος, ἔρις, ἄτη senden und das Phänomen kann selbst als Gottheit gedacht sein. Das ist auch hier bei νέμεσις der Fall.

III. Die Gottheit Nemesis

1. Literarische Belege

Nemesis tritt uns als Gottheit zuerst in den Kyprien entgegen[2] : Sie hat dem Zeus die Helena geboren. In wie weit schon spekulativer Rationalismus bei der Schöpfung dieses Mythos mitgewirkt hat, ist wohl kaum feststellbar.

Die Gottheit erscheint bei Hesiod th. 223 und Erga 200. Sellschopp 94 weist hin auf die „Doppelseitigkeit bei der Νέμεσις, die einmal als Kind der Nacht (Th. 223) ein πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι ist, dann aber zusammen mit der Αἰδώς genannt wird (E 200) und nur dadurch, daß sie die Menschen verläßt, Böses bedeutet." Die Divergenz ist aber nur scheinbar: Vom Menschen her gesehen, der sich verfehlt hat, ist die göttliche Nemesis, die Tochter der Nacht, ein πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι , wie πῆμα als Folge der Übertretung gott-menschlicher Beziehungsgrenze schon P 99 genannt wurde. Aber ohne αἰδώς und νέμεσις, ohne Scheu, Verdenken und Strafe, wäre eine Ordnung zwischen Göttern und Menschen oder zwischen Menschen und Menschen nicht möglich. Darum ist νέμεσις auch gut.

Die νέμεσις der Götter tritt immer dann auf, wenn die Menschen gegen die Gesetze und Ordnungen der Götter (wie etwa gegen das Gastrecht ξ 283f.) verstoßen. Herter[3] bemerkt zu th. 223: „Da sich Apate , Philotes, Geras und Eris an sie anschließen, wird sie wohl nicht die 'Strafe' sein (H. Fränkel[4]), sondern das 'Verdenken' (v. Wilamowitz), nicht eine göttliche, sondern eine menschliche Folge unrechter Tat". Aber νέμεσις ist beides. Zunächst ist sie eine göttliche Folge menschlichen Unrechts, wie auch Eris zwar ein innermenschliches Phänomen, aber göttlichen Ur-

1) Zur Bedeutung von θεός an dieser Stelle vgl. Walter Pötscher, Wiener Studien 71, 1958, 7. θεός bezeichnet einen „weiten Gottesbegriff", nicht eine einzelne mythische Gottheit.

2) Allen V 120. Diese Stelle hat Herter RE XVI 2342 ff. s.v. Nemesis ausführlich behandelt.

3) RE XVI 2341.

4) Festschrift Reitzenstein 1931, 6 = Wege 320.

sprungs ist. Diese νέμεσις der Götter gilt immer. Unter dieser großen Weltgesetzlichkeit steht aber eine innermenschliche Gesetzlichkeit, die allein im menschlichen Bereich, ohne Eingreifen der Götter, schon Recht und Ordnung zu wahren weiß[1]. Ihre Grundpfeiler sind αἰδώς und νέμεσις. Hesiod sagt nun

Erga 197ff. καὶ τότε δὴ πρὸς Ὄλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένα χρόα καλὸν
ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
Αἰδὼς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή.

Die innermenschliche Gesetzlichkeit wird aufgehoben und nur noch die νέμεσις von Seiten der Götter besteht. Das bedeutet freilich ἄλγεα λυγρά für die Menschen.

2. Die Nemesis von Rhamnus und Smyrna

Die Göttin Nemesis hat Herter RE XVI 2346 ff. ausführlich behandelt. Wir können uns daher kurz fassen. Seit alters wurde Nemesis in Rhamnus und Smyrna verehrt. Ihrem Wesen nach war sie die Rächerin der Hybris. Durch Bestrafung des ὑβριστής kann sie aber auch zur segensreichen Gottheit werden. In Athen zeigt das Totenfest Νεμέσεια den Zusammenhang der Nemesis mit den Toten.

Herter RE XVI 2365 verbindet dieses verschiedenartige Wesen der Nemesis folgendermaßen: „Was den Menschen als νέμεσις traf, konnte auch dem Zorne eines Toten zugeschrieben werden, und so stand neben der Göttin Nemesis und der νέμεσις θεῶν auch eine νέμεσις θανόντων, nicht nur der Groll, sondern auch die Rache der Gestorbenen: die jedem Toten eigene weiterwirkende Kraft muß ähnlich wie als Ἐρινύς auch als Νέμεσις haben gesehen werden können."

Zusammenfassung

Wenn wir rückblickend diese verschiedenartigen Erscheinungsweisen betrachten, dann kann gesagt werden: Mit νέμεσις wird im frühgriechischen Sprachgebrauch der Unwille der Götter und auch der Menschen über ungebührliches Verhalten, Überschreitung bestimmter Normen und Ordnun-

1) Damit soll nicht dem göttlichen ein menschliches Recht gegenübergestellt werden, wogegen sich schon scharf Rudolf Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907, 158f. wendet, sondern eine gleiche Rechtsanschauung wird auf einer tieferen Stufe wiederholt.

gen bezeichnet. Die linguistische Analyse führt uns auf eine Grundbedeutung „ Verteilen → Zuteilerin“ , wie Λάχεσις. Diese „Zuteilerin“ konnte als selbständige Gottheit angesehen und auch verehrt werden. Andererseits stand dieses Zuteilen in der Macht der Götter und wurde als Zuteilen von Strafe auf ein Vergehen hin verstanden, hatte also seinen Grund im göttlichen Unwillen. Dafür haben wir Belege bei Homer gefunden. In den homerischen Epen wurde aber dieses Wort auch für den menschlichen Unwillen über Verfehlungen gegen zwischenmenschliche Ordnungen gebraucht. Nach Homer, wohl stark unter dem Einfluß des alten Nemesis-Kultes, verschiebt sich die Bedeutung auf „Götterzorn“ hin. Diese Bedeutung ist von Sophokles an die herrschende. Das Wort bedeutet dann auch die konkrete Strafe[1].

Wir finden also bei νέμεσις ein ähnlich weites Wortfeld wie etwa bei ἄτη. Nemesis kann eine Göttin sein, die Unwillen über eine Übertretung der Gesetze und Sitten empfindet. νέμεσις ist aber auch das unwillige Gefühl eines Menschen gegen einen anderen, wenn dieser sich vergangen hat. Wenn die Göttin oder die Götter schlechthin zürnen oder die Menschen wegen einer Übertretung Unwillen empfinden, folgt für den Übeltäter früher oder später die Strafe, die ebenfalls als νέμεσις bezeichnet wird. So finden wir wiederum für Ursache und Wirkung das gleiche Wort, Ursache und Wirkung sind nicht zu trennen, und wenn wir in logischer Präzision einmal „Unwillen der Götter“ und dann „Rache, Strafe“ übersetzen, haben wir einen Handlungsablauf in einzelne Phasen aufgegliedert.

1) Karl Eduard Frh. v. Erffa, Αἰδώς und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, Philologus Suppl. 30 Heft 2, 1937, 128f.
H. Posnansky, Nemesis und Adrasteia, Breslauer philolog. Abhandlungen V 2, Breslau 1890, 5.

KYDOS

Um die verschiedenen Bedeutungen des komplexen Begriffes κῦδος aufzuzeigen, sei zuerst ein kurzer Überblick über die Verwendungsbereiche des Wortes κῦδος gegeben.

κῦδος als „majestätische Überlegenheit" äußert sich

1. im inneren Gefühl des sie Besitzenden:

Φ 519 kehren die Götter von der Schlacht in den Olymp zurück

οἱ μὲν χωόμενοι, οἱ δὲ μέγα κυδιόωντες.

Zwei seelische Zustände werden einander gegenübergestellt: Das Zürnen, das oft mit κῆρ, κηρόθι, κατὰ θυμόν, φρεσίν als „Seelenstimmung" deutlich gekennzeichnet wird, und κυδιόωντες „im Bewußtsein ihrer Überlegenheit". Dieses innere Gefühl der Überlegenheit gründet sich im menschlichen Bereich auf das Bewußtsein, eine Kraft zu besitzen, die einem von einem Gott verliehen wurde. Dafür ist ein deutlicher Beleg

Ο 490ff. ῥεῖα δ' ἀρίγνωτος Διὸς ἀνδράσι γίγνεται ἀλκή,
ἠμὲν ὀτέοισιν κῦδος ὑπέρτερον ἐγγυαλίξῃ,
ἠδ' ὅτινας μινύθῃ τε καὶ οὐκ ἐθέλῃσιν ἀμύνειν,
ὡς νῦν Ἀργείων μινύθει μένος, ἄμμι δ' ἀρήγει.

„Leicht erkenntlich wird den Männern die Wehrkraft von Zeus". Wenn sie gegeben ist, hat der Held κῦδος, wenn nicht, dann mindert Zeus das μένος.

2. im äußeren Aussehen:

Das oben dargestellte innere Gefühl wird nach außen hin sichtbar. Von dem gebadeten Ares heißt es Ε 906 „ er setzt sich neben Zeus nieder κύδεϊ γαίων." Mit der oben entwickelten Bedeutung zusammengenommen bezeichnet hier κῦδος das Bewußtsein göttlicher Majestät, das sich auch in äußerlichem Glanz äußert.[1]

3. im Erfolg:

Eine Tat, die in dem Bewußtsein der Überlegenheit vollbracht wird, wobei dieses Bewußtsein in der ganzen Art des Auftretens zum Ausdruck kommt, führt zum Erfolg[2].

---

1) Greindl 38 bezieht das Wort nur auf die äußere Erscheinung und lehnt andere Übersetzungen, etwa „im Gefühl seiner Hoheit" (Ph. Mayer, Beiträge zur hom. Synonymik, Gera und Leipzig 1874, 80f.) ab, ohne sie überzeugend zu widerlegen. Vgl. dagegen Steinkopf 27.

2) Steinkopf 28: „Das von Gott gegebene Vermögen als Bedingung für den Ruhm und dieser selbst als das Ergebnis einer auf Grund solcher Haltung vollbrachten Tat sind nicht zu trennen".

Die Bedeutung „Erfolg" ergibt sich ganz klar, wenn nach der vollbrachten Tat von κῦδος die Rede ist:

Σ293f. νῦν δ' ὅτε πέρ μοι ἔδωκε Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω
κῦδος ἀρέσθ' ἐπὶ νηυσί ...

Gerade die Verbindung mit ἀρέσθαι läßt diesen Bedeutungsansatz zu.

Von da aus ergibt sich für κῦδος die Bedeutung

4. Ansehen

Π 84f., Δ 95ff., wenn κῦδος zusammen mit τιμή oder χάρις genannt wird.

Im Folgenden sollen diese Bedeutungen in verschiedenen Bereichen, nämlich bei den Göttern, den Heerkönigen, den Helden allgemein und in der Verbindung mit Sachobjekten dargelegt werden.

I. κῦδος bei Homer

1. Die Götter

Schon oben wurde auf den Ausdruck Ε 906 κύδεϊ γαίων hingewiesen. Ares kehrt, von Diomedes verwundet, in den Olymp zurück, wird von Paieon geheilt und von Hebe gebadet. Sodann setzt er sich neben Zeus nieder κύδεϊ γαίων. H. Fränkel bemerkt dazu[1], daß Homer in den Badeszenen „den Eindruck des Erneuernden geben will". So hat auch Ares „die Fähigkeit, sich völlig zu erneuern ... In der Sprache und Denkweise des Epos wird der Vorgang ... als ein Bad gesehen und erzählt."[2] Nach dieser Erneuerung hat also Ares κῦδος, vorher war es durch die Verwundung durch Diomedes beeinträchtigt worden. Wir dürfen daher κῦδος als ein göttliches Attribut auffassen, als das Gefühl göttlicher Majestät, die sich auch äußerlich in glänzendem Aussehen nach dem Bade zeigt. Eine verwundete Gottheit kann kein κῦδος zur Schau tragen[3]. Von einer Bedeutung „Ruhm" kann hier auf gar keinen Fall die Rede sein, zumal vorher Ares im Kampfe besiegt wurde.

Von Briareos heißt es

Α 404f. ...ὃ γὰρ αὖτε βίην οὖ πατρὸς ἀμείνων·
ὃς ῥα παρὰ Κρονίωνι καθέζετο κύδεϊ γαίων·

Der Darstellungsart des epischen Stils ist es eigen, die Gedanken schrittweise darzulegen. Auch können wohl vom Zuhörer keine Gedankensprünge verlangt werden. Daher ist an unserer Stelle sicher ein Zusam-

1) Göttinger Gelehrte Anzeigen 1935, 123 = Wege 315.

2) Vgl. auch γ 468: Telemachos ist nach dem Bade δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος.

3) So auch Ameis-Hentze, Anhang zur Ilias, zu Θ 51.

menhang zwischen βίην ἀμείνων und κύδεϊ γαίων. Das kann dann nur bedeuten „im Bewußtsein seiner göttlichen Kraft". Diese wird aber auch nach außen hin sichtbar, denn V. 406 wird gesagt, daß die Götter in Furcht geraten.

Θ 51, nachdem Zeus den Göttern seinen Willen verkündet hat, sie sollten nicht an der Schlacht teilnehmen, fährt er zum Ida und läßt sich dort nieder κύδεϊ γαίων: Im Bewußtsein seiner Macht, die er eben durch den Gehorsam der Götter bestätigt fand. Ebenso weiß er sich Λ 81 über den Tadel der Götter erhaben und setzt sich ferne von ihnen nieder κύδεϊ γαίων. Wir haben also gesehen, daß κῦδος das Bewußtsein göttlicher Majestät ist, das auch äußerlich sichtbar wird. Die sicher sehr alte Formel κύδεϊ γαίων führt uns dann zu dem für Zeus oft gebrauchten Epitheton κύδιστε μέγιστε[1]. Es wird außerdem mit Athene Δ 515, Letho Hom. Hymn. 3, 62 und Hera Hom. Hymn. 5, 42 verbunden.

2. Die Heerkönige

κῦδος bringt im Bereich der Götter deren Majestät zum Ausdruck. Agamemnon ist der Heerkönig der Griechen und nur diesem kommt das für Zeus gebrauchte Epitheton κύδιστε zu[2]. Die Begründung dafür finden wir A 277ff., wo Nestor zu Achilleus sagt

μήτε σὺ Πηλείδη ᾽θελ᾽ ἐριζέμεναι βασιλῆι
ἀντιβίην, ἐπεὶ οὔ ποθ᾽ ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς
σκηπτοῦχος βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.
εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι, θεὰ δέ σε γείνατο μήτηρ,
ἀλλ᾽ ὅ γε φέρτερός ἐστιν, ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει.

Nestor bestätigt also dem Achilleus, daß er zwar καρτερός ist, d.h. im Waffenkampf überlegener[3], doch ist Agamemnon φέρτερος, hat mehr τιμή (V. 278), da er der Heerführer ist.

Die Eigenschaft eines Gottes kann so auf einen Menschen übergehen, aber natürlich nur auf einen Heerführer, einen Heerkönig. Dieser nimmt die Eigenschaft des Gottes an und steht damit über seinen Untergebenen. In der frühesten Zeit muß der König göttliche Ehren genossen haben. Davon hören wir bei Homer nichts mehr. Geblieben ist aber die Vorstellung, daß die Majestät und Macht des Heerkönigs von Zeus stammt. Durch diese Macht und Majestät ragt er über die Masse der anderen Helden empor[4].

1) Die Stellen bei Greindl 33.

2) Die Stellen bei Greindl 34.

3) Eder 60 bemerkt zu κράτος: „Überwiegend hat κράτος die Bedeutung von Übermacht, Sieg. So wird es nur im Waffenkampf gebraucht."

4) Die Gottesähnlichkeit Agamemnons zeigt sich ferner deutlich in der Anrede Nestors 196ff. ᾽Ατρεΐδη κύδιστε, ἄναξ ἀνδρῶν ᾽Αγάμεμνον,
ἐν σοὶ μὲν λήξω, σέο δ᾽ ἄρξομαι, οὕνεκα πολλῶν

Hierher ist noch zu stellen

B 578ff. ... ἐν δ' αὐτὸς ἐδύσετο νώροπα χαλκὸν
κυδιόων, πᾶσιν δὲ μετέπρεπεν ἠρώεσσιν
οὕνεκ' ἄριστος ἔην πολὺ δὲ πλείστους ἄγε λαούς.

Das Bewußtsein des κῦδος (κυδιόων) wird für den Heerführer gestärkt durch das Führeramt. So ergibt sich, daß Agamemnon als Heerführer das κῦδος von Zeus als dauernde Gabe verliehen bekommen hat; nicht zuletzt weist das ganz zur Formel erstarrte und von ihm als einzigen Menschen gebrauchte κύδιστε auch darauf hin[1].

3. Die Helden

Dieses κῦδος des Heerkönigs muß sich aber in konkreten Handlungen, „Erfolgen", verwirklichen und zeigen, vor allem natürlich im Kampf. Daneben wird aber auch jeder andere überragende Erfolg eines einzelnen Kriegers oder des ganzen Heeres als κῦδος bezeichnet. So können Zeus und andere Götter in bestimmten Augenblicken einem Helden κῦδος verleihen, nämlich dann, wenn er eine besondere Heldentat vollbringen soll. Durch das von den Göttern verliehene κῦδος wächst er gleichsam über sich hinaus und ist imstande, die Tat auszuführen. Es handelt sich also um eine Steigerung des Selbstvertrauens und des Selbstbewußtseins, das sich äußerlich in gewaltigerem und majestätischem Auftreten kundtut. κῦδος kann daher innere Seelenlage wie äußeres Auftreten bezeichnen; immer aber ist das nur mit Hilfe der Götter möglich.

a) κῦδος in seiner umfassenden Bedeutung

Θ 215f. stürmt Hektor das Lager der Griechen

... εἵλει δὲ θοῷ ἀτάλαντος Ἄρηι
Ἕκτωρ Πριαμίδης, ὅτε οἱ Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.

Durch das κῦδος, eine göttliche Eigenschaft, wird Hektor zu einem so gewaltigen Krieger, daß er dem Gott des Krieges selbst gleicht. κῦδος umfaßt also hier

1. die innere Überlegenheit Hektors
2. die äußerlich sichtbare Kampfeskraft

(beide Erscheinungen zusammen fordern den Vergleich mit Ares)

λαῶν ἐσσὶ ἄναξ καὶ τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξαν,
σκῆπτρον' ἠδὲ θέμιστας ἵνα σφισι βουλεύησθα.

Vor allem 97 ἐν τοὶ μὲν λήξω, τέο δ' ἄρξομαι ist eine göttliche Prädikation, vgl. Hom. Hymn. 5, 293. 9, 8 u.a.

1) Nur Hom. Hymn. 5, 108 = 192 wird κύδιστε als Beiwort des Anchises gebraucht, dem Geliebten der Göttin Aphrodite.

3. den Erfolg im Kampf: Die Griechen werden zurückgedrängt.

Λ 299f. ἔνθα τίνα πρῶτον, τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξεν
Ἕκτωρ Πριαμίδης, ὅτε οἱ Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν;

Das κῦδος zeigt sich hier im Töten der Feinde, ist damit doch wohl Voraussetzung dafür als auch Bezeichnung für diese Erfolge. Mit einer Übersetzung „Ruhm" ist hier gar nichts geholfen. κῦδος muß direkt mit der Tötung der Feinde zusammenhängen. Das gleiche gilt für die Stelle

Τ 203f. νῦν δ' οἱ μὲν κέαται δεδαϊγμένοι, οὓς ἐδάμασσεν
Ἕκτωρ Πριαμίδης, ὅτε οἱ Ζεὺς κῦδος ἔδωκεν.

Achilleus betet für Patroklos

Π 241ff. ...τῷ κῦδος ἅμα πρόες εὐρύοπα Ζεῦ,
θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν, ὄφρα καὶ Ἕκτωρ
εἴσεται ἦ ῥα καὶ οἷος ἐπίσταται πολεμίζειν
ἠμέτερος θεράπων, ...

Hier können wir die Bedeutung „Erfolg" ansetzen, wenn wir nur auf das beabsichtigte Ergebnis sehen, das Achilleus für seinen Freund von Zeus erfleht. Nehmen wir aber die darauffolgende Wendung θάρσυνον δέ οἱ ἦτορ ἐνὶ φρεσίν, so erhebt sich doch die Frage, ob nicht θάρσος ein wesentlicher Bestandteil des κῦδος ist, der hier noch besonders hervorgehoben werden soll.

In diesem Sinne ist wohl auch Φ 570 zu fassen.

Hierher gehört noch Θ 139ff., wo Nestor zu Diomedes spricht

Τυδεΐδη ἄγε δ' αὖτε φόβονδ' ἔχε μώνυχας ἵππους.
ἦ οὐ γιγνώσκεις ὅ τοι ἐκ Διὸς οὐχ ἕπετ' ἀλκή;
νῦν μὲν γὰρ τούτῳ Κρονίδης Ζεὺς κῦδος ὀπάζει
σήμερον· ὕστερον αὖτε καὶ ἡμῖν, αἴ κ' ἐθέλῃσι,
δώσει· ἀνὴρ δέ κεν οὔ τι Διὸς νόον εἰρύσσαιτο
οὐδὲ μάλ' ἴφθιμος, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερός ἐστιν.

Wenn wir an dieser Stelle κῦδος nur als „Ruhm" auffassen wollten, stünde es in keiner Beziehung zu ἀλκή. Wir konnten aber schon feststellen, daß Homer seine Gedanken schrittweise darlegt, sich von einem Begriff zum andern tastend. So muß wohl κῦδος und ἀλκή in Beziehung stehen. Von ἀλκή sagt aber Eder 49: „Viel häufiger (als eine Körperkraft) bezeichnet ἀλκή die Dynamik, die ständig nach Außerung drängt, sei es im Kampf (Ansturm oder Abwehr) oder in der seelischen Haltung als Mut, Ausdauer und Bereitschaft". ἀλκή umfaßt also Begriffe, die wir schon oben für κῦδος festzulegen versuchten, und wenn hier ausdrücklich betont wird „wir haben keine ἀλκή, aber Hektor hat κῦδος", so sehen wir die Zusammengehörigkeit beider Begriffe eben in der seelischen Haltung.

Diese Interpretation von κῦδος stützt auch die formelhafte Verbindung κυδάλιμον κῆρ[1]. C. Arbenz [2] kam zu dem Ergebnis, daß sich κύδιμος (bzw. κυδάλιμος) und ἄλκιμος sehr nahe stehen. Gerade neben κυδάλιμον κῆρ findet sich auch ἄλκιμον ἦτορ.

b) κῦδος als Voraussetzung für den Erfolg

Θ 139ff. wies uns mit der Gegenüberstellung κῦδος – ἀλκή schon deutlich auf die Bedeutung von κῦδος hin, die eine innere Überlegenheit und damit die Voraussetzung für den Erfolg bezeichnet.

Ο 318ff. sei dieser Stelle gegenübergestellt. Apollon ergreift die Ägis und schüttelt sie gegen die Griechen, die Folge ist

Ο 321 ... τοῖσι δὲ θυμὸν
ἐν στήθεσσιν ἔθελξε, λάθοντο δὲ θούριδος
ἀλκῆς.

Nach kurzem Vergleich fährt der Dichter fort

Ο 326 ὣς ἐφόβηθεν Ἀχαιοὶ ἀνάλκιδες· ἐν γὰρ Ἀπόλλων
ἧκε φόβον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἕκτορι κῦδος
ὄπαζεν.

Den Griechen wird also der θυμός, das „Organ seelischer Regung" (Snell 34), bezaubert und gelähmt, sie vergessen ihre Kampfeskraft [3], die Folge ist Furcht und Flucht, aber den Troern und Hektor gibt Apollon κῦδος. Wie sich das κῦδος auswirkt, zeigen die folgenden Verse, wo berichtet wird, wie Hektor einzelne Griechen tötet.

Die Gedanken von Ο 318ff. werden wieder aufgenommen in

Ο 592ff. Τρῶες δὲ λείουσιν ἐοικότες ὠμοφάγοισιν
νηυσὶν ἐπεσσεύοντο, Διὸς δ' ἐτέλειον ἐφετμάς,
ὅ σφισιν αἰὲν ἔγειρε μένος μέγα, θέλγε δὲ
θυμὸν
Ἀργείων καὶ κῦδος ἀπαίνυτο, τοὺς δ' ὀρόθυνεν.

Hier ist die Verteilung der gegensätzlichen Begriffe etwas anders; es stehen sich gegenüber

1) ἔγειρε μένος – θέλγε δὲ θυμόν
2) κῦδος ἀπαίνυτο – τοὺς δ' ὀρόθυνεν.

Dabei führt κῦδος ἀπαίνυτο das θέλγε δὲ θυμόν weiter, ebenso wie τοὺς δ' ὀρόθυνεν das ἔγειρε μένος aufnimmt [4].

Es werden also hier zwei verschiedene innere Haltungen der beiden kämpfenden Parteien einander gegenübergestellt, die sich dann auch in Sieg oder Niederlage auswirken.

---

1) Die Stellen bei Greindl 32.

2) Die Adjektive auf – ιμος, Diss. Zürich 1933, 13.

3) Zu ἀλκή vgl. S. 77

4) Zu μένος vgl. S. 42 Anm. 3

Zu der Verbindung κῦδος ἀπαίνυτο sei noch bemerkt, daß ἀπαίνυμαι außer von Gegenständen, die man wegnimmt, noch gebraucht wird in der Verbindung mit ἀρετή

ρ322f. ἦμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς
ἀνέρος, εὖτ' ἄν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλῃσιν.

Es wird also von Dingen gebraucht, die man besitzt, κῦδος muß daher im Besitz des Kriegers sein, wenn es ihm weggenommen wird. Das kann aber nicht der „Erfolg" sein, weil die Schlacht erst beginnt, sondern nur die Kampfeskraft[1], wie sie an der Parallelstelle Ο 322 durch ἀλκή bezeichnet wird.

In diesen Zusammenhang gehört noch

Ρ 565f. ἀλλ' Ἕκτωρ πυρὸς αἰνὸν ἔχει μένος, οὐδ' ἀπολήγει
χαλκῷ δῃόων· τῷ γὰρ Ζεὺς κῦδος ὀπάζει.

Hier wird die Begründung für die unwiderstehliche Gewalt Hektors damit gegeben, daß er von Zeus κῦδος hat.

Auch Μ 252ff. ist hierher zu stellen

... ἐπὶ δὲ Ζεὺς τερπικέραυνος
ὦρσεν ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων ἀνέμοιο θύελλαν,
ἥ ῥ' ἰθὺς νηῶν κονίην φέρεν· αὐτὰρ Ἀχαιῶν
θέλγε νόον, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἕκτορι κῦδος ὄπαζε..
τοῦ περ δὴ τεράεσσι πεποιθότες ἠδὲ βίηφι
ῥήγνυσθαι μέγα τεῖχος Ἀχαιῶν πειρήτιζον.

Wenn man nicht annehmen will[2], daß κῦδος hier den erfolgreichen Angriff der Troer vorwegnehmend bezeichnen soll, dann wird man interpretieren: κῦδος ὄπαζε steht im Gegensatz zu θέλγε νόον[3]; im Gegensatz zu den verwirrten Griechen sind die Troer voll kräftigen Selbstbewußtseins. Daher können sie dann auch τεράεσσι πεποιθότες ἠδὲ βίηφι angreifen[4].

c) κῦδος *als „Erfolg"*

Π 730 wird dem κῦδος der Troer und des Hektor der κλόνος der Griechen gegenübergestellt

Π 728ff. ... αὐτὰρ Ἀπόλλων
δύσεθ' ὅμιλον ἰών, ἐν δὲ κλόνον Ἀργείοισιν
ἧκε κακόν, Τρωσὶν δὲ καὶ Ἕκτορι κῦδος ὄπαζεν.

---

1) Vgl. auch H. Fränkel, Gnomon 3, 1927, 382f.

2) wie Greindl 42 mit seiner Übersetzung „ruhmvoller Erfolg".

3) Böhme 53 Anm. 2 spricht von „Störung des ruhigen klaren Denkens". Im übrigen gilt auch hier das schon oben zu θέλγε θυμόν Gesagte.

4) κῦδος bezeichnet wohl auch Μ 437 die Voraussetzung für den Erfolg: Die Schlacht ist unentschieden, bis Zeus κῦδος ὑπέρτερον Ἕκτορι δῶκε.

Zu κλόνος an dieser Stelle bemerkt Trümpy 157: „Π 729 ist das Wort ... abstrakter verwendet als an den andern Stellen, da nur die Bewegung, nicht die bewegten Krieger, gesehen wird." Wenn hier auf Seite der Griechen von „schlimmem Gedränge" gesprochen wird, soll im Gegensatz dazu κῦδος das erfolgreiche Kämpfen der Troer bezeichnen.

Die Bedeutung „Erfolg" für κῦδος läßt sich auch an folgenden Stellen festlegen:

Σ 293f. νῦν δ' ὅτε πέρ μοι ἔδωκε Κρόνου πάις ἀγκυλομήτεω
κῦδος ἀρέσθ' ἐπὶ νηυσί, θαλάσσῃ τ' ἔλσαι Ἀχαιούς.

Σ 454ff. ... εἰ μὴ Ἀπόλλων
πολλὰ κακὰ ῥέξαντα Μενοιτίου ἄλκιμον υἱὸν
ἔκταν' ἐνὶ προμάχοισι καὶ Ἕκτορι κῦδος ἔδωκε.

Vgl. auch T 413ff. An diesen Stellen wird von κῦδος nach der vollbrachten Tat gesprochen, also besonders das Ergebnis, der Erfolg gesehen, wofür κῦδος die Ursache ist, der aber zugleich auch κῦδος ist.

E 260 und P 453 besteht das κῦδος der Troer im Töten der Feinde. X 207 μή τις κῦδος ἄροιτο βαλών: κῦδος wird durch das Treffen des Feindes errungen. Dazu ist noch zu vergleichen

χ 252f. ... αἴ κέ ποθι Ζεὺς
δώῃ Ὀδυσσῆα βλῆσθαι καὶ κῦδος ἀρέσθαι.

Weiterhin kann man die Bedeutung „Erfolg" ansetzen E 32f., wo Athene zu Ares spricht

οὐκ ἂν δὴ Τρῶας μὲν ἐάσαιμεν καὶ Ἀχαιοὺς
μάρνασθ', ὁππότεροισι πατὴρ Ζεὺς κῦδος ὀρέξῃ.

Vielleicht liegt auch E 225 diese Bedeutung vor.

H 205 wird die Hilfe des Zeus für Hektor und Aias mit den Worten erfleht

ἴσην ἀμφοτέροισι βίην καὶ κῦδος ὄπασσον.

Hier könnte βία als Voraussetzung für κῦδος aufgefaßt werden. Mit der gleichen Berechtigung kann aber auch κῦδος in der oben besprochenen Bedeutung als „Überlegenheit, Kampfeskraft" interpretiert werden. Überhaupt kann an manchen dieser Stellen die Entscheidung, wie weit das psychische Moment mitschwingt, offen bleiben, wenn wir die ganze komplexe Bedeutung des Wortes ansetzen. Der antike Hörer verstand sicher das Wort sowohl in seiner psychischen als auch in seiner „äußerlichen" Sphäre (= „Erfolg"). Vielfach ist eine Fragestellung „entweder – oder" falsch.

Das gilt auch für Λ 79, N 303, Ξ 358, O 602, Π 88 und Φ 596. Ψ 400 und 406 verleiht Athene den Pferden μένος bzw. τάχος, καὶ ἐπ'

αὐτῷ (dem Wagenlenker) κῦδος ἔθηκεν. Hier kommen wir wieder stark in die sinnliche Sphäre, wo κῦδος den äußeren Glanz bezeichnet, der den Krieger umgibt.

Die Stelle γ 57, wo Mentor den Poseidon bittet

Νέστορι μὲν πρώτιστα καὶ υἱάσι κῦδος ὄπαζε

interpretiert Greindl 43 richtig:, κῦδος bedeutet hier Gelingen, Gedeihen, Wohlstand, Glück, drückt also dieselben Werte wie ὄλβος aus".

Merkwürdig ist das Wort gebraucht

ο 319ff. Ἑρμείαο ἔκηται διακτόρου, ὃς ῥά τε πάντων
ἀνθρώπων ἔργοισι χάριν καὶ κῦδος ὀπάζει,
δρηστοσύνῃ οὐκ ἄν μοι ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος.

Hierzu sagt Greindl 43f.: Während bisher die Gottheit immen den Menschen selber κῦδος gegeben, verleiht es hier der Götterbote den Arbeiten eines Dieners ... κῦδος, das wir vielleicht mit Glanz wiedergeben können, ist hier also wie γ 57 verwendet". Ich würde aber lieber sagen: κῦδος ist hier ganz allgemein der Erfolg menschlicher Werke, der durch den Beistand des Gottes zustande kommt[1]. Das alte epische Wort κῦδος, das die Majestät und Macht des Heerführers und seine Erfolge im Kampf bezeichnete, ist hier in einer allgemeinen und verblaßten Bedeutung verwendet, wie man ja manchmal in der Odyssee jüngere Bedeutungen anerkennen muß[2].

Wie die Gottheit κῦδος verleiht, kann sie es auch wieder nehmen, so X 18, wo die Bedeutung „Erfolg" anzusetzen ist, und θ 237, wo Agamemnon fragt, ob je Zeus einen König so mit ἄτη geschlagen habe und des κῦδος beraubt. Hier haben wir wieder das κῦδος der Königssphäre.

Auch kann die Gottheit die schon greifbare Aussicht auf Erfolg plötzlich verhindern Γ 373, Σ 165.

Doch nicht immer verleiht die Gottheit κῦδος. Der Dämon Lyssa hat Achilles ergriffen

Φ 542f. ... λύσσα δέ οἱ κῆρ
αἰὲν ἔχε κρατερή, μενέαινε δὲ κῦδος ἀρέσθαι.

Von einem psychischen Affekt, bei dem aber noch persönliches Vorstellungen nachwirken (vgl. oben S. 31), geht der Drang nach κῦδος aus. Außerdem kann der Dichter etwa von Aias sagen

M 406f. ... οὐδ' ὅ γε πάμπαν
χάζετ', ἐπεί οἱ θυμὸς ἐέλπετο κῦδος ἀρέσθαι.

1) Die Wendung χάριν καὶ κῦδος ὀπάζειν erscheint wieder als Homerismus bei Solon frg. 7, 5 D.

2) Vgl. die Bemerkung von Schadewaldt im Nachwort zur Odyssee-Übersetzung, Hamburg 1958, 329.

Hier ist ein Schritt weiter im psychologischen Selbstverständnis des frühgriechischen Menschen getan. Nicht mehr die Gottheit gibt κῦδος, sondern der Held weiß, daß sein θυμός nach κῦδος trachtet. κῦδος ist dann der erfolgreiche Ausgang der Tat. Der θυμός verlangt nun von sich aus nach κῦδος, ohne daß eine Gottheit eingreift[1]. Noch einfacher heißt es nur, der Held erwirbt sich κῦδος oder hat es sich erworben

X 393: ἠράμεθα μέγα κῦδος· ἐπέφνομεν Ἕκτορα δῖον.

Vgl. noch in diesem Sinne Δ 415, I 303, K 307, Ξ 365, O 644, P 321, P 419, Y 502, X 57.

Sodann findet sich noch die Wendung κῦδος Ἀχαιῶν von Nestor und Odysseus[2] und einmal von Hektor X 435 ἦ γὰρ καί σφι μάλα μέγα κῦδος ἔησθα. Diese Helden sind, wie Greindl 39 richtig sagt, „Gegenstand des Glanzes".

d) κῦδος *als „Ansehen, Ruhm"*

Wird der Erfolg in seiner Wirkung gesehen, die er auf die Umwelt ausübt, so können wir κῦδος mit „Ansehen, Ruhm" übersetzen. Entscheidend ist bei dieser Bedeutung der Bezug auf die Mitmenschen; absolutes Ansehen gibt es nicht. Jedoch war κῦδος bisher absolut aufgetreten, ohne daß es unbedingt auf die Mitwelt bezogen werden mußte. Die „Bedeutung „Ansehen" liegt vor

Π 84f. ὡς ἄν μοι τιμὴν μεγάλην καὶ κῦδος ἄρηαι
πρὸς πάντων Δαναῶν.

Patroklos soll Ehre und Ansehen bei den Danaern gewinnen, das kann er aber nur, wenn ihm Hera Erfolge im Kampf erringen läßt Π 88 δώῃ κῦδος ἀρέσθαι.

Weiterhin läßt sich die Bedeutung „Ansehen" feststellen Δ 94ff., wo Athene zu Pandaros spricht

τλαίης κεν Μενελάῳ ἐπιπροέμεν ταχὺν ἰόν,
πᾶσι δέ κε Τρώεσσι χάριν καὶ κῦδος ἄροιο,
ἐκ πάντων δὲ μάλιστα Ἀλεξάνδρῳ βασιλῆι.
τοῦ κεν δὴ πάμπρωτα παρ' ἀγλαὰ δῶρα φέροιο...

Besonders betont Athene, welches Ansehen nach dem erfolgreichen Schuß für Pandaros bei den Troern besteht. Ganz konkret wird sich dieses Ansehen in prächtigen Geschenken äußern.

Ehre und Ansehen stärken aber wiederum das majestätische Selbstbewußtsein des Heerkönigs. Vgl. A 278f.: Agamemnon hat sein κῦδος von

1) Vgl. Snell NJB 2, 1930, 410: „Die Selbstauffassung des Menschen entwickelt sich dann bei den Griechen dahin, daß nun immer mehr von dem Wirken dieser Götter gewissermaßen in den menschlichen Geist hineingenommen wird."

2) Die Stellen bei Greindl 39.

Zeus, vollbringt dadurch große Taten und wird von seinen Leuten geehrt (τιμή); auf Grund der Erfolge aber hat er auch κῦδος „Ansehen", das durch die τιμή des Volkes wiederum die „Majestät" (κῦδος) steigert.

4. Gegenstände

Das κῦδος eines Menschen kann auch durch einen Gegenstand, den er besitzt, besonders zum Ausdruck gebracht werden. Δ 144ff. heißt es von einem mit Purpur bemalten elfenbeinernen Pferdezaum

... βασιλῆι δὲ κεῖται ἄγαλμα,
ἀμφότερον κόσμος θ' ἵππῳ ἐλατῆρί τε κῦδος.

Entscheidend scheint mir an dieser Stelle zu sein, daß dieses Prunkstück im Besitz eines Königs ist. Auch Schätze gehören zum κῦδος des Königs ebenso wie Heldentaten im Kampf.

Das führt uns weiter zu ο 78. Ein Mahl wird bereitet

ἀμφότερον, κῦδός τε καὶ ἀγλαΐη καὶ ὄνειαρ.

Nilsson [1] sagt von den Gastmählern der Heerkönige: „Die Gastmähler waren das Mittel, durch das der König die Großen an sich knüpfte." Wenn das in erster Linie von den ständigen ἔρανοι gilt, so doch auch von jedem Mahl, das ein König (wie hier Menelaos) für einen anderen Helden (hier Telemachos) gibt. Gerade durch ein Gastmahl kann ein König sein κῦδος, seine Majestät, zum Ausdruck bringen.

Die Ableitungen von κῦδος sind ausführlich behandelt bei Greindl 30ff.

II. κῦδος nach Homer

1. Die homerischen Hymnen

In den Hymnen findet sich κῦδος nur einmal 4, 477 in der Verbindung κῦδος ὀπάζειν. Hermes bittet Apollon σὺ δέ μοι φίλε κῦδος ὄπαζε. Es soll also hier ein Gott einem anderen κῦδος verleihen. Die Verbindung κῦδος ὀπάζειν ist aus Homer bekannt und ganz in dem dort geläufigen Sinn verwendet.

κυδρός wird sechsmal, nur von Göttern, gebraucht. Besonders auf die äußerliche und sichtbare, sinnliche Seite des κῦδος weist 2, 66, wo Persephone εἶδει κυδρή genannt wird [2].

κυδιόω haben wir oben als Verbum für das Bewußtwerden göttlicher Macht aufgefaßt. So heißt es 30, 13, daß durch das Wirken der Allmutter Gaia

παῖδες δ' εὐφροσύνῃ νεοθήλεϊ κυδιόωσιν.

1) Das homerische Königtum, Opuscula selecta II, Lund 1952, 883.

2) Vgl. Greindl 33.

κυδιόω geht hier nicht nur auf die äußere Erscheinung prangender Jugend (Greindl 37), sondern auch auf das innere Hochgefühl (εὐφροσύνη), sodaß also κυδιόω der äußere Ausdruck inneren Selbstgefühls und Selbstverständnisses ist.

Als Beiwörter finden sich dann noch ἐρικυδής, φιλοκυδής, κύδιμος. κύδιμος ist 4, 84 Beiwort des Apollon, sonst stereotypes Epitheton des Hermes [1].

ἐρικυδής ist in erster Linie Beiwort von Götinnen[2]. 2, 311 wird die τιμὴ γεράων τε καὶ θυσιῶν für die Götter als ἐρικυδής bezeichnet. Greindl 35 übersetzt „glänzende, herrliche Ehrung". Aber ich glaube, daß die τιμή nicht nur κῦδος hat, sondern auch κῦδος bringt, also einen wesentlichen Teil des κῦδος der Götter ausmacht. Zu vergleichen wäre die Wendung ἐρικυδέα δῶρα Γ 65.

φιλοκυδής findet sich zweimal im Hermeshymnus: 375 als Beiwort der ἥβη. Die Jugend hat ihre Freude am κῦδος, dem Gefühl der Kraft und Schönheit. 481 wird der κῶμος φιλοκυδής genannt, der fröhlich schwärmende Umzug junger Leute, die „erhöht von Lieb' und Wein"[3] umherziehen. Die Liebe zum κῦδος ist ein nach außen hin forsches Auftreten, geboren aus weinseliger Hochstimmung. Vgl. Hesiod th. 988 und Λ 225.

2. Hesiod

th. 432f. heißt es von Hekate

... οἷς κ' ἐθέλῃσι
νίκην προφρονέως ὀπάσαι καὶ κῦδος ὀρέξαι.

Hier ist κῦδος in seiner ganzen komplexen Bedeutung „Erfolg, äußerer Glanz, innere Hochstimmung" zu interpretieren [4].

Der Wettkämpfer verleiht, wenn er gesiegt hat, seinen Eltern κῦδος th. 437f. νικήσας δὲ βίῃ καὶ κάρτεϊ καλὸν ἄεθλον
ῥεῖα φέρει χαίρων τε, τοκεῦσι δὲ κῦδος ὀπάζει.

Das ist sowohl der „Ruhm" [5], den die Eltern bei der Umwelt durch die Tat ihres Sohnes erlangen, als auch ihr eigenes Hochgefühl, das sich darin äußert, daß sie auf ihn stolz sind. All das drückt κῦδος mit aus.

In wieweit Erga 313 πλούτῳ δ' ἀρετὴ καὶ κῦδος ὀπηδεῖ die ganze komplexe Bedeutung von κῦδος anzusetzen ist, bleibt fraglich. Vielleicht meint κῦδος hier nur das Ansehen, den Ruhm bei den Mitmenschen als Ergebnis der ἀρετή.

1) Die Stellen bei Greindl 32.

2) Greindl 34.

3) Goethe, Bundeslied 1, 2.

4) Vgl. Φ 519, die Götter nach der Schlacht κυδιόωντες.

5) So Greindl 44.

Sc. 339 hält Athene νίκη und κῦδος in ihren unsterblichen Händen. Zur Interpretation sind die entsprechenden Homerstellen heranzuziehen.

3. Die Lyriker

Bei den Lyrikern ist an einigen Stellen das Wort noch in seiner ursprünglichen komplexen Bedeutung lebendig.

Alkaios klagt frg. 70, 13 LP. = 43 D., daß ein Gott dem Tyrannen Phittakos κῦδος gegeben hat. κῦδος als „Majestät, Macht" wird wie an den entsprechenden Homerstellen gebraucht, wo es die Majestät des Heerführers bezeichnete.

Xenophanes frg. 2, 6 D. gebraucht den regelmäßigen Komparativ κυδρότερος. Wenn einer im Wettkampf in Olympia siegt ἀστοῖσίν κ' εἴη κυδρότερος προσορᾶν. Greindl 33 weist darauf hin, daß hier besonders der äußere Glanz gemeint ist, was durch das Verbum προσορᾶν deutlich wird.

Solon bittet frg. 28, 2 D. Zeus

θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος
ὀπάσσαι.

Hier ist κῦδος als „Hoheit" aufzufassen. Wie der Heerkönig von Zeus κῦδος erhält und dadurch beim Volk geachtet wird, so soll auch das Gesetz Majestät erhalten, damit ihm das Volk gehorcht. Die Majestät des Königs ist auf die Gesetze übergegangen.

κῦδος bei Pindar ist behandelt bei Steinkopf 62f. In Anschluß an Pyth. 2,50 und 2,88 formuliert Steinkopf die Bedeutung von κῦδος als „ein Erhöhtsein als Zeichen echter Areta, verdienter Tima". Später stirbt das Wort aus, denn es war mit dem alten Königtum verknüpft, konnte daher nur in der alten Welt, in der auch noch Pindars Ansichten über den adligen Menschen gründen, seinen Platz haben.

Zusammenfassung

Wir haben also gefunden, daß die Übersetzung „Erfolg" oder „Ruhm" dem Begriff κῦδος durchaus nicht gerecht wird, daß wir es vielmehr mit einem komplexen Begriff zu tun haben, der mit dem alten Königtum aufs engste verbunden ist [1]. Das κῦδος des Heerkönigs besteht nicht nur in der ihm von Zeus verliehenen Majestät, sondern wird auch sichtbar in einzelnen Erfolgen. Aus diesen Erfolgen erwächst Ansehen. Voraussetzung für die Erfolge ist eine innere Überlegenheit und Kampfkraft, die er als Heerführer besitzen muß – gleichfalls ein wesentlicher Bestandteil seines κῦδος.

1) Zum κῦδος in der Königssphäre vgl. noch Hdt. 7, 8 α 2 Xerxes spricht von dem κῦδος ἡμῖν προσγινόμενον, falls er Griechenland erobert.

Schematisch wäre die Verflechtung der einzelnen, im Deutschen immer nur unvollkommen übersetzbaren Bedeutungen innerhalb des Begriffes κῦδος etwa folgendermaßen darzustellen:

Schlußbemerkung

Im Verlauf der Untersuchung sind eine ganze Reihe von Eigenarten frühgriechischen Denkens deutlich geworden. Wenn auch das untersuchte Wortmaterial zu gering ist, als daß sich daraus weittragende und allgemeingültige Schlüsse ziehen ließen, so läßt sich doch das Ergebnis der Untersuchung etwa in folgender Weise zusammenfassen:

1. In den homerischen Gedichten, wo uns die behandelten Wörter zum ersten Mal begegnen, stellen sie einen ganzen Bedeutungskomplex dar. Am Anfang der Wortgeschichte steht also ein Bedeutungskomplex, nicht eine einzelne Grundbedeutung. Wir halten es für verfehlt, bei den behandelten Wörtern immer nach einer Grundbedeutung zu fragen[1]. Sicher ist es vom linguistischen Standpunkt aus berechtigt, die Grundbedeutung der rein formalen Bildung festzustellen. Linguistische Analyse kann so ergeben, daß dieses oder jenes Wort formal ein Nomen agens oder actionis ist oder daß es sich um ein deverbales Substantiv handelt. Für die Semasiologie des Wortes ist jedoch entscheidend, was unter dem Begriff φόβος oder κῦδος verstanden wurde und zwar zu dem Zeitpunkt, als diese Wörter zuerst in der Literatur auftreten. Dabei haben wir für jedes Wort eine ganze Fülle von Bedeutungen festgestellt. Von dieser Bedeutungsfülle aus haben die Wörter auf das spätere Denken gewirkt, diese Bedeutungsfülle ist der Ausgangspunkt der Wortgeschichte. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Etymologie von ἄτη, ἔρις und κῦδος trotz alle Bemühungen bisher nicht gefunden werden konnte[2].

2. Die behandelten Substantive werden gewöhnlich als Abstrakta bezeichnet. Snell[3] erkennt „drei Wege der Sprache, um zu Abstrakta zu gelangen": 1) Die Substantivierung 2) die Bezeichnung eines Organs wird zur Bezeichnung der Funktion dieses Organs 3) Eigennamen, zumal göttlicher oder dämonischer Wesen, können zu Abstrakta werden. Der letzten Möglichkeit sind wir bei φόβος, ἔρις, ἄτη und νέμεσις begegnet. Bei diesen Begriffen konnten wir vielfach nicht feststellen, ob an dieser oder jener Stelle das dämonische Wesen gemeint war oder ob wir das Wort als Abstraktum auffassen sollten. Um jedoch den ganzen komplexen Begriff erfassen zu können, scheint diese Trennung in Gottheit und Abstraktum nicht gerechtfertigt, die Frage „entweder – oder" also falsch gestellt. Für den frühgriechischen Menschen war diese Trennung nicht gegeben. Snell (in der Anm. 3 genannten Arbeit) S. 80 sagt von diesen Denk- und Redeformen, daß sie sich vom Abstraktum dadurch unterscheiden, „daß sie das

1) Z.B. Usener 375 für φόβος die Grundbedeutung „Fluchterreger", Greindl 38 für κῦδος „den äußeren Glanz", Havers KZ 43, 1910, 238f. für ἄτη „Schaden".

2) Zu ἄτη und ἔρις vgl. Frisk s.v., zu κῦδος Greindl 80.

3) Sprache und Wissenschaft, Göttingen 1960, 79.

Angezielte nur in seiner Bindung an ein Lebendiges, an ein Organhaftes u. dgl. ins Auge fassen". φόβος, ἄτη, ἔρις ist also immer bezogen auf das tatsächliche Geschehen. Daher wird es auch als überwältigende Macht, eben als Gottheit erlebt. Aus diesem unmittelbaren Erleben der Macht, die auf einen Menschen einwirkt, erklärt sich auch die reiche Verwendung dieser Substantive als Nomina agentia. Wir suchten an den Verbindungen dieser Substantive mit bestimmten Verben zu zeigen, wie die Vorstellung von diesen persönlich gedachten Wesen immer wieder zum Ausdruck kommt, auch an Stellen, wo wir nach moderner Denkweise das Wort als reines Abstraktum auffassen. Diese Verbindungen bleiben in der Sprache erhalten; wir konnten es an einzelnen Wendungen nachweisen. Wie alte formelhafte Relikte stehen sie dann im Sprachgebrauch einer Zeit, der logisch differenzierendes Denken schon längst geläufig ist. Nach dem Vorbild solcher Verbindungen können dann auch solche Substantive als Agentia aufgefaßt werden, die nie ein dämonisches Wesen bezeichneten; das ließ sich an δέος zeigen.

3. Unser logisches Denken sieht in den Wörtern φόβος, ἔρις, ἄτη und νέμεσις einen ganzen Handlungsablauf zusammengefaßt. Wir können einzelne Phasen dieses Handlungsablaufes herausarbeiten und dadurch dem gleichen Wort verschiedene Bedeutungen beilegen. Vor allem unterscheiden wir zwischen Ursache und Wirkung. Wenn aber bei Homer Ursache und Wirkung mit einem einzigen Wort bezeichnet werden – wir konnten das bei allen behandelten Wörtern feststellen – so ist von der Sprache her diese Unterscheidung nicht gegeben. Sprache ist aber Äußerung der Denkweise der Menschen. So kann also gesagt werden, daß der frühgriechische Mensch bei diesen Begriffen keinen Unterschied zwischen Ursache und Wirkung sah. Der Prozeß der logischen Differenzierung setzt bald nach Homer ein und führt dazu, daß diese komplexen Begriffe auf eine Bedeutung hin verengt werden. Nur noch eine Phase des ganzen Handlungsablaufes wird mit dem ursprünglichen Wort bezeichnet. Die anderen Bedeutungen werden von Wörtern übernommen, die meist schon bei Homer auf eine bestimmte Bedeutung festgelegt waren. Gleichzeitig wird der Unterschied zwischen Ursache und Wirkung deutlich herausgearbeitet. Das wurde ausführlich an φόβος und ἔρις gezeigt. Bei ἄτη und νέμεσις konnte an Hand einiger charakteristischer Stellen nachgewiesen werden, daß sich ein ähnlicher Vorgang vollzieht.

4. κῦδος unterscheidet sich insofern von den anderen behandelten Wörtern, als es kein dämonisches Wesen bezeichnet. Gemeinsam ist ihm mit den anderen Wörtern die komplexe Bedeutung. Hier konnten wir einen zyklischen Handlungsablauf feststellen. Fortwährend trägt und fördert eine Phase des Geschehens die andere. Dabei konnten wir Ursache und Wirkung herausarbeiten, wenn wir den Handlungsablauf in einzelne Phasen

zergliederten; die ganze komplexe Bedeutung ergibt sich aber erst, wenn wir erkennen, daß die Wirkung auch wieder ihre Ursache beeinflußt, d.h. daß die ruhmreiche Tat, der Erfolg, durch eben das Ansehen bei der Umwelt dem Täter stärkeres Selbstvertrauen verleiht und ihm so durch größere Taten wiederum größeres Ansehen verschafft.

Nachdem Herodot und Thukydides das historische Denken so entscheidend gefördert hatten, wurde eine solche Konstellation von Bedeutungen unmöglich.

Abkürzungsverzeichnis

Allen V	Homeri opera V ed. Thomas W. Allen, Oxford 1912
Böhme	Joachim Böhme, Die Seele und das Ich im homerischen Epos, Leipzig 1929
Boisacq	Emile Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg-Paris, 3. Aufl. 1938.
Chantraine Formation	Pierre Chantraine, La formation des noms en Grec ancien, Paris 1933.
Chantraine Gramm. I, II	Pierre Chantraine, Grammaire homérique I Phonétique et Morphologie, Paris 1948 II Syntaxe, Paris 1935
Eder	Roland Eder, Kraft, Stärke und Macht in der Sprache Homers, Diss. Heidelberg 1939.
Fraenkel Agamemnon II, III	Aeschylus Agamemnon edited with a commentary by Eduard Fraenkel Volume II Commentary on 1-1955 Volume III Commentary on 1056-1673, Appendixes, Indexes, Oxford 1950.
Fränkel Dichtung	Hermann Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar, New-York - Frankfurt a.M. 1951.
Fränkel Wege	Hermann Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 2. Aufl. 1960.
Frisk	Hjalmar Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Heidelberg 1954ff.
Greindl	Max Greindl, κλέος. κῦδος, εὖχος, τιμή, φάτις, δόξα. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauches, Diss. München 1938.
Müller	Gerhard Müller, Der homerische Ate-Begriff und Solons Musenelegie, Navicula Chiloniensis, Studia philologa Felici Jacoby professori Chiloniensi emerito oblata, Leiden 1956, 1-15.
Nilsson	Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, München 2. Aufl. 1955.
Porzig	Walter Porzig, Die Namen für Satzinhalte im Griechischen und im Indogermanischen, Berlin 1942.
RE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung, Stuttgart 1894 ff.
Reinhardt	Karl Reinhardt, Personifikation und Allegorie, Vermächtnis der Antike, Göttingen 1960, 7-40.
Roscher	W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1884 ff.

Rose	H. J. Rose, A commentary on the surviving plays of Aeschylus I, Amsterdam 1957, II Amsterdam 1958.
Schwyzer I, II	Eduard Schwyzer, Griechische Grammatik I, München 1939, II herausgegeben von Albert Debrunner, München 1950.
Schwyzer Exempla	Eduard Schwyzer, Dialectorium Graecarium exempla epigraphica potiora, Leipzig 1923.
Sellschopp	Inez Sellschopp, Stilistische Untersuchungen zu Hesiod, Diss. Hamburg 1934.
Snell	Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg 3. Aufl. 1955.
Stallmach	Josef Stallmach, Ate, Beitrag zur Frage des Selbst- und Weltverständnisses des frühgriechischen Menschen, Diss. Göttingen 1950.
Steinkopf	Gerhard Steinkopf, Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen, Diss. Halle 1937.
Trümpy	Hans Trümpy, Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos, Untersuchungen zum Wortschatz Homers, Basel 1950
Usener	Hermann Usener, Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Berlin 1896.

Aischylos
Ag. 14 – 35
1243 – 38
1434 – 35
Ch. 288 – 32
288 ff. – 35
474 – 54
524 – 28
585 f. – 28
1024 – 38
Eum. 88 – 38
Pers. 26 ff. – 37
Prom. 181 – 38
883 f. – 32
Sept. 42 ff. – 32 f.
259 – 38
385 f. – 16, 1
428 f. – 54
497 ff. – 36 f.
726 – 54
935 f. – 55
1051 – 54
Suppl. 379 – 38
645 – 55

Alkaios
frg. 70 LP. = 43 D. – 85

Anthologia Palatina
5, 265 – 32
11, 189 – 16, 1

Archilochos
frg. 56 D. – 34 f.
74 D. – 26, 1. 35

Aristophanes
Eq. 1177 – 20
Thesm. 484 – 38

Aristoteles
Eth. Nic. 1115 a 9 – 38 f.
Rhet. 1382 a 21 – 39
virt. et vit. 1251 b 20 – 64, 2

Artemidoros
2, 34 – 34, 4

Bakchylides
11, 43 f. – 36
13, 145 – 36

Chrysippos
Stoic. Frg. II 257, 27 Arnim – 20

Diodoros
9, 10, 1 – 63, 7

Diogenes Laertios
1, 68 – 63, 9
1, 73 – 63, 7

Ennius
frg. 266 – 55

Euripides
Bakch. 977 – 32
Her. 823 – 32
878 – 32
899 – 32
Or. 1001 f. – 54
Phoen. 798 f. – 54
Rhesos 569 – 31, 1

Eustathios
Komm. Il. 518, 12 – 35, 1

Herodotos
1, 32 – 64
1, 34 – 65. 69
1, 171, 4 – 16, 1
4, 115, 2 – 36
4, 203, 3 – 36. 37
7, 8α2 – 85, 1
7, 10 ε – 36
7, 235, 2 – 63, 9
9, 68 f. – 37

Hesiodos
Erga 11 ff. – 53
197 ff. – 65. 70 f.
215 – 62
230 f. – 62
283 – 62
303 f. – 69
313 – 84
352 – 62, 1
413 – 62
740 f. – 69
755 f. – 69
th. 223 – 65. 68, 1. 70
225 ff. – 52
230 – 62
432 f. – 84
437 f. – 84
933 f. – 15
988 – 84

Pap. E 2, 13 Merk. – 69, 1
G, 18 Merk. – 69, 1

Ps. Hesiodos
Sc. 89 – 62
93 – 62
145 – 16
148 f. – 41
155 – 20
195 – 16
212 – 33, 2
236 – 20
339 – 85
463 f. – 16

Homeros
A 6 – 47
8 – 41. 43. 46
10 – 25
37 – 17, 1
61 – 45, 0
177 – 44
207 ff. – 43
210 – 51
224 – 51
277 ff. – 47. 75. 82
319 – 43. 51
342 – 57
387 – 23
404 f. – 74 f.
412 – 56
445 – 24
515 – 27
574 – 47
B 93 f. – 31. 50 f.
111 – 56
214 – 47
222 f. – 66
247 – 47
251 – 51
342 – 47
376 – 48
381 – 52
451 – 25
555 – 46
578 ff. – 76
767 – 16. 49
Γ 7 – 44. 51
64 – 51
65 – 84
100 – 43
139 – 24
152 – 23
223 – 47
373 – 81
Δ 15 f. – 25
37 f. – 46
94 ff. – 74. 82
144 ff. – 83
230 – 23
396 – 23
415 – 82
421 – 27
439 ff. – 15. 29. 32. 40 f. 41. 47 f. 51
444 – 42. 49
507 – 68
515 – 75
E 32 f. – 80
83 – 23
139 – 25
140 – 19
171 ff. – 46
223 – 21
225 – 80
232 – 21
252 – 20
260 – 80
272 – 19
394 – 23
498 – 21
518 – 40
527 – 20
682 ff. – 28
732 – 41
739 – 16
740 – 40. 48
742 – 40, 1
794 ff. – 26
812 – 27
817 – 27
861 – 44. 49. 52
872 – 68
891 – 44
906 – 73 f.
Z 41 – 22
87 – 51
97 – 19
107 – 51
129 ff. – 46
234 – 57
278 – 19
328 f. – 50 f.

H 111 – 42 f.
205 – 80
209 f. – 42 f.
263 – 51
301 f. – 42
343 – 45, 0
360 – 57
478 – 19
479 – 26, 1. 27
Θ 51 – 75
76 ff. – 26, 1. 27
107 – 21
108 – 19
139 ff. – 20. 77 f.
215 f. – 76
237 – 81
299 – 32
335 – 25
342 f. – 21
I 1 f. – 29
18 – 56
96 ff. – 75, 4
115 – 59, 1
119 – 57
239 – 31 f. 50
255 ff. – 43. 51
303 – 82
305 – 31
323 – 51
377 – 57
389 – 47
436 – 51
502 ff. – 56
533 – 25
536 f. – 59
K 39 – 28
307 – 82
391 – 57. 59. 62
479 – 51
Λ 3 ff. – 24. 40. 41. 44. 49
10 – 41
11 ff. – 49
37 – 16. 29
52 f. – 25. 48
71 – 20
73 – 40
79 – 80
81 – 75
121 – 20
137 – 35, 1
172 ff. – 19. 21
178 – 20
224 – 51
225 – 84
255 – 51
297 – 51
299 f. – 77
336 – 52
339 ff. – 58
402 – 22. 27. 70
404 f. – 20. 28
406 – 17
470 – 28
538 f. – 24. 48
544 ff. – 17. 22, 2. 23. 25. 27. 30. 36. 48. 58
631 – 26, 1
721 – 42 f.
M 35 – 50
39 – 19
45 f. – 28 f.
136 – 21
144 – 20
246 – 27
252 ff. – 79
406 f. – 81
423 – 47
437 – 79, 4
441 – 23
466 – 50
470 f. – 21
N 16 – 69
48 – 20
53 – 32
82 – 24
109 – 47
119 – 68
224 – 27
292 f. – 67
295 ff. – 15. 32
300 – 15. 17. 34
303 – 80
325 – 46
358 f. – 52
362 – 19. 25. 30
424 – 51
470 f. – 22
476 – 23
730 ff. – 41, 4
736 – 50
Ξ 140 – 30
149 – 49. 52

151 f. – 24. 50
240 – 23
358 – 80
365 – 82
387 – 27
389 – 44 f. 49. 52
448 – 51
475 – 23
522 – 17. 23. 25. 30. 36
O 3 f. – 23. 26. 29
14 f. – 17
62 – 25. 30
91 – 17
103 – 68
119 – 15. 16. 29. 32. 35, 1
229 f. – 17. 20
284 – 47
306 ff. – 17. 18. 20
318 ff. – 78 f.
320 ff. – 17
326 f. – 17. 21. 23. 48. 78
345 – 21
366 – 25. 30
396 – 20
490 ff. – 73
592 ff. – 78
602 – 80
605 f. – 18
610 f. – 18
613 – 25
622 – 20
624 – 51
636 f. – 18
644 – 82
657 f. – 27
666 – 20
718 – 25
724 – 57
Π 84 ff. – 74. 82
88 – 80
122 – 24
206 – 51
241 f. – 77
260 – 47
274 – 56
291 – 19
294 ff. – 21
304 f. – 21
356 – 20
357 – 20
366 – 20
373 – 20
449 – 24
476 – 42
507 – 22
548 – 23
583 – 19
658 f. – 21
662 – 42. 52
684 ff. – 59
689 – 17
728 ff. – 79 f.
764 – 51
765 – 47
771 – 20
805 f. – 58
P 67 – 26, 1. 27
93 – 67
98 ff. – 67 f. 70
117 f. – 17. 24. 27. 30. 36
121 – 51
177 – 17
210 ff. – 31, 1 47. 50
253 – 49 f.
254 f. – 66
321 – 82
339 – 19
381 – 30
384 f. – 49
401 – 52
419 – 82
423 – 25
451 – 24
453 – 80
469 f. – 57
505 – 19
544 – 42
565 f. – 79
579 – 20
593 ff. – 17. 36
596 – 17
624 f. – 27. 51
Σ 107 f. – 44
165 – 81
218 – 48
264 – 47
293 f. – 74. 80
454 ff. – 80
535 – 47. 48
T 37 – 24
58 – 42 f.
64 – 43

86 ff. – 24. 56
136 f. – 57
203 f. – 77
270 ff. – 56. 59, 1. 60
275 – 52
413 ff. – 80
Υ 18 – 50
48 – 40
55 – 42..44
66 – 44
86 ff. – 18
134 – 42. 44
251 ff. – 48
379 f. – 29
502 – 82
Φ 4 – 22
6 – 30
158 – 23
184 f. – 46
193 – 46
206 – 22
266 f. - 17
304 – 50
305 – 51
335 – 25
343 – 50
359 f. – 45. 51
385 f. – 45. 51
390 – 44
394 – 42. 44
513 – 45. 48
519 – 73. 84, 4
528 – 30
532 – 30
542 f. – 31. 81
547 – 24
570 – 77
574 f. – 28 f.
596 – 80
Χ 1 – 30
11 – 19
18 – 81
57 – 82
129 – 44
132 – 18
136 ff. – 18. 22. 23
141 – 22
206 – 23
207 – 80
250 ff.. – 21
393 – 82
435 – 82
Ψ 16 – 19
172 – 24
313 – 24
400 – 80
404 – 46
406 – 80
468 – 23
490 – 45
792 – 47
Ω 28 f. – 59
216 – 20
475 – 51
480 ff. – 23. 58. 70
α 79 – 47
119 f. – 67
200 f. – 24
282 f. – 31
363 f. – 24
438 – 24
β 64 – 67, 1
79 – 24
117 f. – 57, 2
206 – 47
216 f. – 31
239 – 67, 1
γ 57 – 81
136 – 42
161 – 25. 42. 48
468 – 74, 2
δ 78 – 46 f.
80 – 47
113 – 25
158 – 67, 1
210 – 44
220 – 24
261 – 56
343 – 43
502 f. – 61
567 f. – 23
ε 213 – 47
288 f. – 52
291 – 51
347 – 27
366 – 25
431 – 24
ζ 92 – 44 f. 51
131 f. – 50
140 – 26
286 – 67, 1

θ 209 f. – 45. 51
223 – 46
225 – 46
371 – 46
563 – 27
ι 88 – 23
320 – 26, 1
379 – 26, 1
κ 117 – 30
234 – 26, 1
317 – 23
457 – 25
λ 43 – 26, 1. 27
61 – 56. 60
537 – 47
633 ff. – 26 f.
μ 243 – 26, 1. 27
371 f. – 56. 60. 63
415 – 24
ξ 88 – 26 f.
268 ff. – 29
283 f. – 68 f. 70
ο 69 – 67, 1
78 – 83
233 – 56
319 ff. – 47. 81
602 – 80
π 47 – 26, 1
88 – 80
163 – 22
191 – 23
ρ 134 – 43
322 f. – 79
437 ff. – 29
481 – 67, 1
σ 13 – 45
38 f. – 46
277 – 46
366 – 45
403 – 47
τ 10 – 24
286 – 47
υ 266 f. – 48
346 – 25
353 – 50
φ 147 – 67, 1
169 – 67, 1
285 – 67, 1
296 – 56
297 f. – 57
301 ff. – 59. 62
310 – 47
χ 33 – 52
42 – 26, 1. 27
63 – 51
299 – 21
306 – 30
552 f. – 80
ψ 126 – 47
222 – 56
248 f. – 52
ω 50 ff. – 19
413 – 31
450 – 26, 1. 27
533 ff. – 26, 1. 27
539 – 23

Homerische Hymnen
2, 66 – 83
246 ff. – 61
311 – 84
3, 2 – 17, 1
6 – 17, 1
10 – 17, 1
62 – 75
4, 84 – 84
375 – 84
477 – 83
481 – 84
5, 2 – 17, 1
42 – 75
108 – 76, 1
192 – 76, 1
255 f. – 61
293 – 76, 1
9, 3 – 17, 1
8 – 76
10, 1 – 17, 1
11, 2 – 17, 1
12, 1 – 17, 1
4 – 17, 1
14, 3 – 17, 1
30, 13 – 83

Horatius
sat. 1, 4, 60 – 55
7, 15 – 55

Inschriften
Epigrammata Graeca ed. Kaibel
367 – 66, 5

Inscr. Cret.
I 90 – 63, 4
II 148 – 63, 3

Inscr. Graec.
V 1155 – 63, 1
IX 333 – 63, 5
XIV 268 – 34, 2
2413 – 34
Recht v. Gortyn – 62
Schwyzer Exempla 424 – 63, 6
Kallinos
frg. 1 D. – 40, 1
Kyprien
frg. 1 – 42
Allen V 118 – 45
120 – 70
Libanius
or. 18, 169 – 34, 4
24, 14 – 34, 4
Nonnos
Dion. 14, 81 – 34
Pausanias
2, 7, 7 – 34, 5
3, 14, 9 – 33
20, 2 – 33
5, 19, 1 – 16, 1
16, 4 – 63, 9
Philodemos
π. εὐσεβείας 35, 21 G. – 34, 4
Pindaros
Ne. 5, 39 – 55
8, 51 – 54
10, 72 – 54
Is. 5, 4 – 55
Ol. 1, 95 – 55
6, 62 – 31
Pyth. 2, 50 – 85
88 – 85
5, 58 ff. – 36. 37
Platon
Laches 198 B – 38
Protagoras 358 – 38
Plutarchos
Alex. 21, 9 – 33
Alex. M. fort. et virt. 343 E – 33 f.
Cleom. 8, 3 f. – 33
erot. 18 – 34, 4
Thes. 27 – 33. 34, 5
Quintus Smyrnaeus
5, 29 f. – 34, 4
10, 57 – 34, 4
11, 8 f. – 34, 4
13 – 34, 4
Sappho
frg. 81 LP. = 80 D. – 15
Schol. Hom. A
zu Λ 4 – 40, 1
Solon
frg. 7 D. – 81, 1
28 D. – 85
Sophokles
Aias 1212 – 28
El. 410 – 28
OC. 525 f. – 56, 2
1224 ff. – 55
1651 f. – 35
Phil. 569 – 36
1231 – 36
Strabon
14, 27 – 16, 1
Theognis
432 – 57, 3
Tyrtaios
frg. 7 D. – 37
Xenophanes
frg. 2 D. – 85